الدكتور احمد خواجة

الله والانسان

في الفكر الغربي والاسلامي

منشورات عويدات
بيروت . باريس

Bibliotheca Alexandrina
0135020

الدكتور احمد خواجة

الله والانسان
في الفكر العربي والاسلامي

منشورات بحر المتوسط
بيروت - باريس

و

منشورات عويدات
بيروت - باريس

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ولدار
منشورات عويدات
بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولى ١٩٨٣

الإهداء

إلى التي أعطتني زاد الحياة من حنانها، ومحبتها وقوتها. .

إلى أمي.

أ. خ

كلمة شكر

أقدم شكري جزيلاً وافراً للأب الدكتور فريد جبر الذي أعطى لهذا الكتاب من وقته وعلمه وتوجيهاته مما يشعرني بفضله العظيم.

كما واني أقدم الشكر الخالص للأستاذ الدكتور علي زيعور معترفاً بعلمه وفضله. فقد أحاط بدوره هذا الكتاب برعايته وحسن توجيهه.

كما وانني أخص بالشكر الصديق محمود حسين قصفة لما قدمه من مساعدة أخوية لا أنساها.

أ. خ

مختصرات

ج: جزء

م: مجلد

ص: صفحة

را: راجع

د. ت: دون تاريخ.

المقدّمة

نال موضوع العلائق بين الله والإنسان أهمية كبرى في السنوات الأخيرة، وبخاصة عند المفكرين الذين راحوا يشددون على أن الإنسان يجب أن يكون في مركز الكون، مسؤولاً عن أعماله، حراً في مملكته الأرضية، والذين اهتموا بموضوع القيم في الأخلاق توجهوا أيضاً إلى تعميق وتعميم بعض القيم ولا سيما المتعلقة بالكرامة الشخصية، وبالاستقلالية في الإنسان، برفض التسلط والإكراهات.

وهكذا فإن الديمقراطية والتشديد على قيم الفرد، وعلى الحرية والمساواة، واعتبار الإنسان قيمة في حد ذاته، والتطورات الاجتماعية والسياسية في بلادنا المتأثرة بالأوضاع العالمية، إن هذه العوامل مجتمعة هي التي دفعت لتعزيز الأبحاث في الإنسان، وما يجب أن يكون إزاء الألوهية كما ورثناها في الدين ومن الفقهاء والصوفيين والمتكلمين والفلاسفة.

ويبدو أن القرآن الكريم هو المصدر الذي تضمن كافة التوجهات والنظرات المختلفة لعلاقة الله بالإنسان كما حلّلها وفهمها المفكرون الإسلاميين، فتجد في ثنايا القرآن الكريم آيات كثيرة تظهر أن الله يحب الإنسان، وتقدم الألوهية على أنها اهتمام بالبشر، وأن علاقة الله بالإنسان هي عنايته ومحبته ورحمته له. وهنا يكون الإنسان مشمولاً بالرعاية، ويكون الله رباً عطوفاً رحيمًا.

وفي آيات كثيرة تظهر صورة الله تعالى بشكل سلطة قاسية، وقوة قاهرة، فالله شديد البأس، وهو «عزيز ذو انتقام».

وباختصار شديد هناك آيات تدل على ما يلي:

١ ـ آيات تدل على وحدة الوجود.

٢ ـ آيات توحي بالحلولية.
٣ ـ آيات تدل على أن الله هو أقنوم (شخص).
٤ ـ آيات تدل على أنه شديد البعد عن هذا العالم.
٥ ـ آيات تدل على قربه الشديد من هذا العالم، فهو أقرب للإنسان من حبل الوريد.
٦ ـ آيات تقول بالجبر الإلهي وآيات تقول بالاختيار الإنساني.

ولقد حللنا هذه العلائق محاولين إبراز الجوانب الإيجابية في الفكر الإسلامي الذي انتصر بعضه للإنسان وحريته، وحاولنا جهدنا الإلتزام التام بالحياد والموضوعية والنزاهة العلمية، وإن كان قد برز في بعض الأحيان حماس لبعض الآراء فذلك عائد لهذا الالتزام الصارم بقضايا الإنسان وقضايا الحرية.

وقد عمدنا في تقسيمنا وتبويبنا لهذا البحث إلى تضمينه مقدمة وثلاثة ابواب وخاتمة. وقد تضمنت الأبواب الثلاثة ما يلي:

- في الباب الأول تحدثنا عن الله والإنسان في علم الكلام عند مختلف الفرق الإسلامية، وقد تضمن هذا الباب كلمة تمهيدية وسبعة فصول وخاتمة.
- في الباب الثاني تحدثنا عن الله والإنسان في التصوف عند ثلاثة من كبار رجال التصوف هم: محي الدين بن عربي والبسطامي والنفري، وقد تضمن هذا الباب أيضاً كلمة تمهيدية وأربعة فصول وخاتمة.
- في الباب الثالث تحدثنا عن الله والإنسان في الفلسفة الإسلامية، وقد قصرنا حديثنا على فيلسوفين كبيرين هما: الفارابي وابن سينا، وتضمن هذا الباب ثلاثة فصول وخاتمة.

ثم عمدنا في خاتمة المطاف إلى إبراز ما توصلنا إليه في بحثنا هذا متوخين في كل ذلك خدمة الحقيقة وخدمة الإنسان وتقدّمه وسعادته.

الباب الأول

الله والإنسان في علم الكلام

أولاً : تمهيد

ثانياً : الفصل الأول: الله والإنسان قبل نشوء علم الكلام

١ ـ لمحة عن المفهوم الإلهي عند العرب في الجاهلية

٢ ـ الله في القرآن والعقيدة الإسلامية

٣ ـ الإنسان في القرآن والعقيدة الإسلامية

٤ ـ الجدلية بين الله والإنسان في القرآن والعقيدة الإسلامية

٥ ـ خلاصة وحكم

ثالثاً : الفصل الثاني: الله والإنسان عند المرجئة

١ ـ الدلالة الكلامية لمعنى الإرجاء

٢ ـ جوهر الإيمان: معرفة الإنسان بالله ورسوله والاقرار بذلك

٣ ـ المرجئة والوعيدية: أيهما أولى؟ الإيمان ام العمل؟

٤ ـ خلاصة وحكم

رابعاً : الفصل الثالث: الله والإنسان عند المشبهة

١ ـ معنى التشبيه في علم الكلام

٢ ـ الكرامية

٣ ـ هشام بن الحكم والتشبيه

٤ ـ مقاتل بن سليمان والتشبيه

٥ ـ خلاصة وحكم

خامساً : الفصل الرابع: الله والإنسان عند الخوارج

تمهيد

الله والإنسان: الله في ملكوته وعليائه. والإنسان في أرضه بين همومه وعذاباته. الله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الأزلي والثابت. والإنسان المتحول الفاني الذي خلق من طين تتنازعه هموم الدنيا والآخرة، فلا الدنيا ترضيه، ولا الآخرة مأمونة المنال، وهو في كلا الحالين يسعى للفوز بهما جميعاً. وفي الإسلام وكل دين المهم أن يفوز الإنسان بالآخرة وخسارة الدنيا لا ينطبق عليها معنى الخسارة، بينما خسارة الآخرة هي الخسارة الحقة. والإنسان يتطلع دائماً إلى السماء حيث وجود الله الدائم. وفي الإسلام الله هو الرقيب والحسيب والشهيد، والإنسان هو المكلَّف والمحاسَب.

ما هي العلاقة التي تحكم الإنسان بالله؟ وما هي مشكلة الجبر والاختيار؟ وهل الإنسان حرٌ في مملكته الأرضية؟ وهل هو على شاكلة خالقه؟ هل الله يشبه أحداً من مخلوقاته وخاصة الإنسان؟ هذه هي الأسئلة التي سنعالجها في بحثنا للعلاقة بين الله والإنسان في علم الكلام في هذا الباب الأول من هذه الدراسة.

وفي اعتقادنا أن المفاهيم العقلية للعرب المسلمين كانت معروفة عند العرب الجاهليين بأشكال مختلفة، لذلك كان لا بد لنا من الإشارة إلى مفهومي الله والإنسان عند العرب قبل الإسلام وغداة ظهوره. وهذه الإشارة لا بد منها قبل الخوض فيما توصلت إليه الآراء العقيدية في الإسلام بعد أن

تشعبت الفرق الإسلامية وانتظمت في تيارات عقائدية ودينية وسياسية. ورأينا أن نبحث في هذا الكتاب العلاقة بين الله والإنسان مفصلة ومنفصلة عند كل فرقة من الفرق الإسلامية حسب ظهورها وتطورها الفكري متوخين في ذلك كله الأمانة العلمية والتجرد الموضوعي اللازم.

الفصل الأول

الله والإنسان قبل نشوء علم الكلام

١ ـ لمحة عن المفهوم الإلهي عند العرب في الجاهلية

مما لا شك فيه أن العرب في الجاهلية عرفوا إلهاً عبدوه بشكل من الأشكال إلا أنهم أشركوا به واتخذوا لهم آلهة بجانبه عرفت فيما بعد بالأصنام ويشار إليها في القرآن بعبادة الأصنام[١]. وخير دليل عندنا على معرفة العرب في الجاهلية لله هو ما ذكره القرآن عن أوصافهم لله، فقد كانوا يقولون إن الله هو الخالق الرازق[٢].

والآية الثالثة والستون من سورة العنكبوت تحكي عن أهل مكة أنهم كانوا يؤكدون أن الله هو الذي يُنزل من السماء ماء. وعلى الرغم من اعتقادهم كما قلنا بوجود إله مفارق إلا أنهم اتخذوا آلهة من الأصنام عبدوها بما يتفق والذهنية الوثنية في عهدهم. فأقاموا هذه الأصنام واتخذت كل قبيلة صنماً لها أطلقت عليه اسماً وراحت تعبده وتحج إليه وتنحر له. وقد كان «هبل» أعظم الأصنام عندهم، وكان على ظهر الكعبة[٣]. ومما يلفت النظر أنهم لم ينظروا إلى أصنامهم هذه نظرة تقديس على الدوام. ولعل في رواية

---

(١) وردت في القرآن الكريم على لسان ابراهيم: ﴿رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾: القرآن الكريم، نشرة مؤسسة أمير كبير، طهران، ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م، سورة ابراهيم الآية ٣٥.

(٢) القرآن، سورة الرعد، الآية ١٧، وسورة العنكبوت، الآيات ٦١ ـ ٦٣.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط. القاهرة ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م، ج ٢، ص ٢٣٧.

صنمي «أسافة ونائلة» ما يعبر عن انحطاط القيمة الأخلاقية لهذه الأصنام المعينة إذا ما قيست بتنزيه الإلّه المفارق، فقد ذكر أن هذين الصنمين «أسافة ونائلة» هما أسافة بن عمرو ونائلة بنت سهل، تعاشقا ففجرا في الكعبة فمُسخا حجرين[1]. كذلك روى الشهرستاني عن بني ملكان من كنانة أنه كان لهم صنم يقال له سعد، وقد قال قائلهم فيه:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتّتنا سعد، فلا نحن من سعدِ
وهل سعد الا صخرة بتنوفةٍ[2] من الأرض لا يدعو لَغى ولا رَشَد[3]

وكان العرب على اتصال بالأديان السماوية وغير السماوية، فقد كان بعضهم «يميل إلى اليهودية، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية، ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة»[4]. وطبعاً هناك طائفة من منكري الخلق والبعث والإعادة ومنكري الرسل، وقد سمُّوا فيها بعد بالدهرية، ذلك أن القرآن صنفهم بأصحاب الدهر عندما ذكرهم بقوله: ﴿ وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلّا يظنون ﴾[5].

وقد وردت عن العرب إشارات مختلفة ومتفرقة تبين بعض عقائدهم الدينية التي تتفق ومبادىء الإسلام. إلا أن الواضح أن «أهل مكة على وجه عام لم يكونوا يخافون الله. وكانوا يظنون الله بعيدا عنهم بعداً عظيمًا. في حين أن محمداً كان يقول إن الله قريب جداً في كل لحظة، بل هو أقرب إلى الناس من حبل الوريد (سورية ق، آية ١٦). ولم يتردد أهل مكة في عصيان الله وعبادة آلهة أقل شأناً»[6]. ولعل المسألة الأساسية الواضحة التي حسم فيها النبي محمد ﷺ مشكلة الألوهية واختلاف العرب حولها، هو تأكيده في الركن

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٣٨.
(٢) التنوفة: الصحراء. أو الأرض المترامية الأطراف.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٣٨.
(٤) نفس المصدر.
(٥) القرآن، سورة الجاثية، الآية ٢٤.
(٦) دائرة المعارف الإسلامية، م٢، ص ٥٦١.

الأول من أركان الإسلام على التوحيد، وعلى نفي الشرك، وذلك في شهادة أن لا إله إلا الله. أما في الإشارات المتفرقة حول العقائد الدينية عند العرب في الجاهلية والتي ذكرها الشهرستاني فهي تشير بوضوح إلى أن العقيدة الإسلامية لم تكن في كثير من جوانبها غير معروفة عند الجاهليين. فقد عرف قسم منهم الإيمان بالله واليوم الآخر وفي ذلك يقول زيد بن عمرو بن نفيل[1]:

فلن تكون لنفس منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البشر

وآمن بعضهم بفكرة التوحيد فقد ذكر الشهرستاني قس بن ساعدة الأيادي الذي قال في مواعظه حول التوحيد والإيمان بيوم الحساب: «كلا وربِّ الكعبة: ليعودنَّ ما باد، ولئن ذهب ليعودنَّ يوماً، وقال أيضاً:

كلا بل هو الله إله واحد ليس بمولود ولا والد
أعاد وأبدى واليه المآب غدا»[2].

أما عن قولهم بخلق الله فقد كان من شعرائهم وخطبائهم عامر بن الظرب العدواني الذي قال في خطبة له: «اني ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً ولا جائياً إلا ذاهباً، ولو كان يميت الداء الناس لأحياهم الدواء»[3].

ويطول الحديث عن اشاراتهم المتفرقة والتي كرسها الإسلام فيما بعد أو نسخها أو حرَّمها. وفي مجال أقوالهم التي أثبتها الإسلام قول بعضهم بتحريم الخمر كقيس بن عاصم التيمي، وصفوان بن أمية الكنائي. لذلك فقد أخذ الإسلام عدداً كبيراً من تقاليد العرب وعاداتهم الدينية وأقرها كأمور الزواج والطلاق، وتقاليد أصبحت فيما بعد من الأركان الهامة في الإسلام كالحج. فقد كان العرب يحجون ويطوفون حول الكعبة في الجاهلية. كذلك تقاليد التحريم في الأشهر الحرم. وقطع يد السارق وكثيراً من الأمور الفقهية التي

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٤١.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٤٢.
(٣) نفس المصدر.

تخرج عن اطار بحثنا. إلا اننا نتلمس في الجاهلية أساساً لعقائد إسلامية ستثبت فيها بعد أو تنسخ أو تحرم. وعلى الجملة فلا نستطيع أن نقول أن العرب في جاهليتهم كانوا وثنيين لا يعرفون آلهة بل عرفوا إلهاً إلا انهم أشركوا به كما سبق وذكرنا.

٢ ـ الله في القرآن والعقيدة الإسلامية

في إشارتنا السابقة عن المفهوم الإلهي عند العرب في الجاهلية تبين لنا أن المجتمع الجاهلي كان يزخر بشتى المفاهيم الدينية. وإنه كان عند العرب اسهامات عدة في تكوين مفهوم ما عن الإله المفارق والآلهة المشاركة له على الأرض، بالإضافة إلى اتصالهم الوثيق بالديانات السماوية وأخذهم منها مفاهيم عدة. ونميل هنا إلى الأخذ بالحقيقة الموضوعية التي تقول بأن الدين كظاهرة لا يأتي الناس مفاجأة وبصورة منعزلة أو منقطعة عن حياتهم الأرضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي(١). ونضيف بأنه لا يمكن أن يكون الدين تعبيراً عن رغبة ذاتية لهذا الفريق أو ذاك. لذلك لم يكن ظهور الإسلام أمراً مفاجئاً منقطعاً عن سياق التطور التاريخي للمنطقة العربية التي نزل بها القرآن الكريم. كذلك لم يكن «إسلاماً» نزل في فراغ. لذلك فإننا نجد أن القرآن الكريم يشتمل على كافة الظاهرات الاجتماعية التي كانت معروفة في العصر الجاهلي، وقد تناولها القرآن الكريم بالرمز والإيحاء وخاصة في الصور المكية. ونلاحظ بوضوح أن المفهوم الإلهي الجديد الذي جاءت به الدعوة الإسلامية، والقائم في أساسه على التوحيد والتنزيه والخلق والبعث يتوضح ويثبت في اذهان العباد مع حركته الجدلية مع المفاهيم الدينية الجاهلية للذات الإلهية. فقد رد القرآن الكريم على المشركين يجادلهم بقوله:

﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ـ إن الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾(٢). كذلك فقد رد على الدهريين

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية. ج ١، ص ٣٠٣.
(٢) القرآن، سورة الحج، آية ١٧.

الذين ينكرون الخلق الإلهي: «وقالوا: إن هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر. وما لهم بذلك من علم. إن هم إلا يظنون»[1].

ورد كذلك على من يقرون بالخلق وينكرون البعث بقوله تعالى: ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه. قل: من يحيى العظام وهي رميم؟ قل: يحييها الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم ﴾[2]. أما الذين يقرون بالخلق الإلهي والبعث، إلا أنهم ينكرون النبوات ويعتقدون بشفاعة الأصنام لهم فقد جادلهم بقوله تعالى: ﴿ إلا إلى الله الدين الخالص، والذين اتخذوا من دونه اولياء. ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى. إن الله يحكم فيما هم مختلفون ﴾[3].

إن التمعن في هذه الآيات يدل على ما سبق وأشرنا إليه من أن المفهوم الإلهي في العقيدة الإسلامية كان في حركة جدل مع المفاهيم السابقة. وما يمكن أن نخلص إليه أن الدعوة الإسلامية ركزت مفهومها الأول عن الذات الإلهية وهو المفهوم التوحيدي. فالله في العقيدة الإسلامية يختلف اختلافاً جوهرياً عن المفاهيم السابقة بالتوكيد على وحدانية الله وعدم الاشراك به. وتعتبر شهادة لا إله إلا الله خير معبر عن التأكيد الثابت على مفهوم التوحيد، وهكذا يكون تصور «حقيقة الله عند أهل مكة وعند محمد مختلفاً اختلافاً بينا»[4]. فبينما كان الإله عند الجاهليين بعيداً جداً أصبح في العقيدة الإسلامية إلهاً حددت ماهيته بوضوح، بعد أن كان الله في العقيدة الجاهلية غامضاً تشاركه الأصنام المعينة الوهمية ولا شأن له بالعالم الأرضي أصبح هو المالك، المستقيم، الذي سيحاسب الناس في آخرتهم فيجزيهم ويعاقبهم، وبذلك تحولت تلك الفكرة الغامضة عن الله إلى ذات لها خطر عظيم»[5].

أما المفاهيم التالية لمفهوم التوحيد الإلهي فقد جاءت الدعوة الإسلامية

---

(١) القرآن، سورة الجاثية، آية ٢٤.
(٢) القرآن، سورة ياسين، آية ٢٩.
(٣) القرآن سورة الزمر، الآية ٣.
(٤) دائرة المعارف الإسلامية، م ٢، ص ٥٦١.
(٥) دائرة المعارف الإسلامية، م ٢، ص ٥٦١.

لتؤكد أفكاراً هامة تتصل بالذات الإلهية كفكرة الخلق فالله هو الخالق الواحد الأحد ولا شريك له. وهو خالق الكون من عدم وهو الذي سيعيد هذا الكون إلى فناء يوم الدين (يوم القيامة).

والكون في العقيدة الإسلامية مخلوق من لا شيء. والله هو الخالق لكل شيء في هذا العالم. وعلى هذا يكون العالم حادثاً وهذا يستلزم طبعاً أن المادة والحركة والزمان والمكان حادثة وليست أزلية. وبما أن الله هو خالق الكون وما فيه وبما أن يوم الدين أو يوم القيامة لا بد من أن يأتي يوماً ما. فإن الكون مقبل على الفناء، وهكذا يكون هذا الكون فاسداً، وتترجم نظرية «الكون» والفساد في المعرفة الإسلامية الإلهية بأنها: نظرية «الكون» من الخارج (من الله)، ثم تقضي إرادة الله الخالق أن ينتهي كل كائن إلى الفساد (الفناء)[1].

أما صفات الله المتصلة بخلقه كما وردت في القرآن فهي آيات تؤكد أنه لا موجود في العالم إلا الله وما خلق، فالله هو الخالق[2]. وهو البارىء (البقرة، آية (٥)) والمصور (النجم، آية ٢٤) والمبدىء والمعيد (الحجر، آية ٢٣) (يس، آية ١١). والحافظ (الطارق، آية ٤) ومالك الملك (آل عمران، آية ٢٥). ومن هذه الصفات يتبين لنا أن الله هو الخالق والمدبر والحاكم، المحيى والمميت والحافظ ومالك الملك ولا شيء يحصل في العالم من خلق وفساد إلا وهو مبدؤه ومعيده ومحييه ومميته[3].

ونتعرف على صفات الذات الإلهية كما وردت في القرآن من مراجعة اسماء الله الحسنى: فمن صفاته وأسمائه العزيز والعظيم والقهار (سورة يوسف، الآية ٣٩). وهو الحكيم والملك القدوس (الحشر، آية ٣، الجمعة آية ١). وتطول قائمة أسماء الله الحسنى الدالة على صفات الله في ذاته ولذاته فهو الأول والآخر والقيوم والواحد والحي، والمتعال والعلي والغني والصمد.

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية.. ج ١، ص ٣٤٤.

(٢) ترد هذه الصفات التي سنذكرها في آيات كثيرة من القرآن الكريم. لكننا سنكتفي بالاشارة إلى آية واحدة أو آيتين. فصفة الخالق مثلاً وردت في الحشر، آية ٢٤. وآيات كثيرة غيرها.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، م ٢، مادة «الله» وخاصة صفات الله، ٥٦١.

٣ ـ الإنسان في القرآن والعقيدة الإسلامية

لقد صورت الآيات القرآنية الإنسان على العموم بصورة الكائن الضعيف الجاهل والذي لا يملك من نفسه شيئاً. ولا شك أن هذا التصور عن الإنسان الهلوع الضعيف اليؤوس يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتصور الآخر عن الإله المسيطر المنتقم والمحاسب والغفور.

فقد ورد في القرآن أن الإنسان خلق هلوعاً في قوله تعالى: ﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسّه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً ﴾(١). وكذلك وصف القرآن الإنسان بالكفور وذلك في قوله تعالى: ﴿ قتل الإنسان ما أكفره ﴾(٢). وكذلك وصفه القرآن بالظلوم والجهول وذلك في قوله: ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً ﴾(٣). كذلك فقد وصف الإنسان بالضعيف واليؤوس وذلك في قوله: ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ﴾(٤) كذلك قوله: ﴿ ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور ﴾(٥).

أما عن خلق الله للإنسان فقد ورد في القرآن نشأتان له، إحداهما الصلصال والطين والنشأة الأخرى: النطفة. إلا أن الإنسان في كلا الحالين هو أكمل المخلوقات وأحسنها وأشرفها فقد ذكر الله عنه أنه في كلا الحالين في أحسن تقويم على الرغم من أنه سيرد إلى أسفل سافلين ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين ﴾(٦).

أما الآيات التي تتحدث عن نشأته من صلصال وطين فهي في قوله

(١) القرآن، سورة المعارج، الآيات ١٩ ـ ٢١.
(٢) القرآن، سورة عبس، الآية ١٧.
(٣) القرآن، سورة الأحزاب، الآية ٧٢.
(٤) و(٥) القرآن، سورة النساء، الآية ٢٨، وسورة هود، الآية ٩.
(٦) القرآن، سورة التين، الآيات ٤ ـ ٥.

تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾(١) وقوله: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾(٢). أما الآيات التي تتحدث عن نشأة الإنسان من نطفة فهي: ﴿خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً﴾(٤).

وهكذا يكون الإنسان في القرآن والعقيدة الإسلامية مخلوقاً بإرادة الله وبيدي الله مباشرة وبتفضيله على كافة خلقه، إلا أن هذا الإنسان هو المخلوق الواقع تحت رحمة الله وليس له من نجاة إلا برحمة الله وهذا واضح من صفاته التي ذكرها القرآن: هلوعاً، جهولاً، ضعيفاً، يؤوساً ظلوماً كفوراً. فلنر في النقطة القادمة كيف صوَّر القرآن الكريم علاقة الله بالإنسان من خلال استقراء الآيات القرآنية.

٤ ـ الجدلية بين الله والإنسان في القرآن والعقيدة الإسلامية

تقوم العقيدة الإسلامية في جوهرها على الاتصال بين الله كآله العالمين والإنسان كمكلف خلقه الله ليعبده. ومن هنا تحوى العقيدة الإسلامية كل بذور «مشكالة الإنسان لله» بمعنى أن الإنسان خلق على شاكلة خالقه(٥). وهذا ما أثار نقاشاً حاداً فيما بعد عند الفرق الإسلامية يوم توزع الإسلام

---

(١) و(٢) القرآن، سورة الحجر، الآية ٢٦. وسورة والمؤمنون، الآية ١٢.

(٣) القرآن، سورة النحل، الآية ٤. وسورة الإنسان: الآيات ١ ـ ٢.

(٤) القرآن، سورة النحل، الآية ٤. وسورة الإنسان: الآيات ١ ـ ٢.

(٥) نعني بقولنا «مشاكلة الإنسان لله»: أي أن الإنسان على شاكلة الله، ذلك أنه يتميز عن سائر المخلوقات بالفعل، وحرية الاختيار وموهبة النطق، وهو على علاقة دائمة بخالقه. راجع فريتجون شيون، كيف نفهم الإسلام (ترجمة عفيف دمشقية)، دار الآداب، بيروت ١٩٧٨، ص ١٦ ـ ١٧. كذلك يقول ابن عربي أن الإنسان الكامل صحت له الخلافة لأن الله أنشأ صورته الناطنة على صورته تعالى، لذلك قال فيه «كنت سمعه وبصره» وما قال كنت عينه وأذنه، ففرق بين الصورتين: ابن عربي، فصوص الحكم، (تحقيق أبو العلا عفيفي)، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م، ص ٥٥.

فرقاً. ويصر الإسلام على ما في الله من ثبات وأبدية وعلى ما في الإنسان من تحول وفناء. ويصر الإسلام على توجيه الإنسان العاقل نحو الله، نحو «الواجب الوجود» المفارق، ولا يمكن أن يتم هذا التوجه إلا بالإيمان.

والإنسان في الإسلام هو المخلوق الوحيد الذي وهب النطق لأنه الوحيد المشاكل لله. ولا شيء في الإسلام يعادل النطق بالإجلال والإكبار لله في الصلاة والأذان. وأول آيات القرآن التي نزلت أكدت على شرف النطق الذي أعطي للإنسان: «اقرأ باسم ربك الذي خلق»[1]. ويكاد النطق بالشهادتين الأولى والثانية: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» يلخص الفهم الإسلامي لعلاقة الله الواحد المفارق بالرسول الإنسان المتعين. وجوهر العقيدة هو الإيمان بالله ورسوله في هاتين الشهادتين مما يوحي بإقامة نوع من التوازن بين العالم المفارق وعالم الواقع. وفي هذا يرى «شيون» أن الإسلام هو دين اليقين والتوازن كما أن المسيحية دين المحبة والتضحية[2]. ويقصد «شيون» بدين اليقين والتوازن بإلحاح الإسلام على فكرة التوحيد بواسطة غرسها في يقين ووعي المسلم، وبالتوازن بين عالمي السماء والأرض وتتضمن «العلاقة الأولى (الشهادة الأولى) جميع الحقائق الميتافيزيقية، والعلاقة الثانية جميع الحقائق الأخروية»[3].

ويبدو أن هذا التوازن الذي أشار إليه «شيون» لم يكن قائماً إلا في عصر الرسول. لأن الرسول كان على اتصال بالعالم العلوي بواسطة الوحي، لذلك لم ينقطع هذا الوحي في الاستجابة لمعالجة المستجدات الحياتية اليومية. وعند كل طارىء جديد في حياة المسلمين كان النبي والمسلمون ينتظرون كلمة الفصل عن طريق الوحي، حتى أن الله تعالى سمع قول التي جادلت الرسول في أمر زوجها، وإن الله سمع تحاورها مع النبي فنزل الوحي بذلك منهياً

---

(١) القرآن، سورة العلق، الاية ١. وهي أول سوره ما نزل من القرآن.

(٢) فريتجون شيون، كيف نفهم الإسلام، (ترجمة د. عفيف دمشقية)، دار الآداب، بيروت ١٩٧٨ م، ص ١٨.

(٣) نفس المصدر، ص ١٩.

الجدال بتشريع سماوي[1]. أما مع موت النبي وانقطاع الوحي فقد بدأ هذا التوازن بالاختلال. لأن الشريعة ستؤسس بعد هذا الانقطاع على الأصل الديني: القرآن والسنة، والاجماع. والاجماع طبعاً اجماع العودة إلى الأصل الأول: القرآن.

ومن أصر الالتزام الدقيق بالسنة والقرآن كان يعمل على تعزيز الاختلال لصالح عالم الغيب ضد عالم الواقع. وهكذا بقدر ما كان العهد بالنبي يبتعد كانت السلفية (الآخذة بما سلمت من أصول دينية) تترسخ وتعمل على خنق اتجاهات الإبداع ومحاولات الافلات من النصوص السلفية، لذلك حاولت الجماعات المنبوذة خارج السلطة الدينية أن تبدع أشياء جديدة في محتوى الدين وتحاول النفاذ من الظاهر إلى الباطن علّها تعيد نوعاً من التوازن بين عالمي الغيب والواقع ساعية في نفس الوقت إلى كسر حدة التسلط الجبري المحافظ لإعادة الاعتبار إلى أهمية الإنسان في هذا العالم الأرضي.

ولو عدنا إلى جوهر العقيدة الإسلامية كما عبر عنها القرآن لوجدنا أن هذه العقيدة تلح على أن الإنسان كائن ضعيف فقير. بحاجة دائمة إلى رحمة الله. فابتداء كل سور القرآن يلح على أن الله «هو الرحمن الرحيم»، وقد رفض أهل مكة هذه الصيغة وتمسكوا بالصيغة القديمة «باسمك اللّهم»[2]. كذلك فالإنسان في حاجة دائمة إلى الله لأن طبيعته نزاعة إلى الشرور والمعاصي. وقد ورد عن غفران الله في القرآن ثلاث صفات تزداد الواحدة منها قوة على الأخرى وهي: «الغافر»[3] «والغفور» وهذه الصفة ترد كثيراً في القرآن، و«الغفار»[4].

---

(١) نزلت سورة المجادلة في المرأة التي اشتكت زوجها إلى النبي ومطلع السورة: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾ (سورة المجادلة، الآية ١).

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، طبعة وستنفيلد ١٨٦٠ م، ج ١، ص ٧٤٧.

(٣) القرآن، سورة الأعراف، الآية ١٥٤.

(٤) القرآن، سورة طه، الآية ٨٤.

وفي القرآن كل ما يصيب الإنسان فهو من الله لأنه هو الوهاب [1]، وهو الرزاق[2] والمجيب والمعطي والمغني.

٥ ـ خلاصة وحكم

رأينا أن الظاهرة الدينية البارزة في المجتمع الجاهلي هي الوثنية. إلا اننا لاحظنا أنه بالرغم من كون الوثنية هي الظاهرة الدينية البارزة، فقد كان لليهودية والمسيحية مكاناً بارزاً في مفاهيم العرب الجاهليين. وإن هاتين الديانتين عرفتا الانتشار في بعض المناطق. وقد تفاعلت الأفكار الوثنية مع الأفكار اليهودية والمسيحية، ويبدو أنه حدث هذا التفاعل وشاع الجدل في مسائل لاهوتية حول طبيعة الإلّه ومسائل البعث والقيامة، كما مهد لظهور الحنفاء الذين عرفوا فكرة التوحيد ونبذ الشرك كما يقول القرآن الكريم[3]. وهكذا تكون ظاهرة الحنفية قبل الإسلام إبداعاً جديداً لفئة من العرب حاولت أن تجد لنفسها تعبيراً خاصاً عن ماهية معبودها بعيداً عن الوثنية، وبشكل مختلف إلى حد ما عن عقائد اليهودية والمسيحية. وهكذا كانت هذه الدعوة الحنيفية علامة تحول على صعيد الوعي الديني عند العرب الجاهليين. وهذا يدعم مرة أخرى ما سبق وأشرنا إليه من اننا نميل إلى رأي القائلين بأن الإسلام عند ظهوره في هذا المجتمع لم يكن أمراً مفاجئاً هبط دون سابق علاقة بينه وبين تلك الظروف التاريخية الموضوعية المتحركة في هذا المجتمع[4]. وقد سبق وأشرنا إلى أن القرآن الكريم أبرز في مختلف سوره جانباً عظيماً من عادات وتقاليد وعقائد العرب الجاهليين.

ولاحظنا أيضاً أن الإسلام هو دين التوحيد والقيامة: التوحيد بمضمونه اللاهوتي وبعده السياسي والاجتماعي؟ ان فكرة التوحيد كانت تسعى نحو

---

(١) القرآن، سورة آل عمران، الآية ٦.

(٢) القرآن، سورة الذاريات، الآية ٥٨.

((٣) في سورة البقرة، الآية ١٣٥: ﴿وقالوا كونوا يهوداً أو نصارى تهتدوا قل: بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾.

((٤)،حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ص ٣١٩.

معنى راق لفكرة الإله المنزه المفارق، وكانت تطمح من ناحية ثانية إلى توحيد المجتمع العربي بمحاولة نسخ الأديان القائمة والسعي إلى توحيد المجتمع كله في عقيدة احدة: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوصينا به إليك، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى: ان أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه»[1].

وكقوله تعالى: ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا ﴾[2] أما العقيدة الثانية في الإسلام وهي القيامة فهي تعني يوم الحساب، أو المحاكمة أو الجزاء. وقد صور القرآن يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿ فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة، فيومئذ وقعت الواقعة، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية، والملك على ارجائها، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[3]. ويوم القيامة سينجز الله تعالى وعده ووعيده بعباده، فمن أوتي كتابه بيمينه، فهو في عيشة راضية، ومن أوتي كتابه بشماله فهو مغلول في الجحيم[4].

ورأينا أن القرآن الكريم صوَّر الإنسان هلوعاً يؤوساً ضعيفاً محتاجاً لرحمة الله وبِره ومغفرته. إلا أنه مع ذلك هو الكائن الأكمل والأسمى في هذا العالم، وهو وإن كان مجبولاً من طين إلا أنه استحق سجود الملائكة لعلو مكانته وحسن تقويمه، قال تعالى: ﴿ وإذ قال ربك للملائكة: إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون، فإذا سوَّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له

---

(١) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ١٤.

(٢) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة الحاقة، الآيات ١٣ ـ ١٧.

(٤) صوَّر القرآن الكريم وعد الله ووعيده في الآيات: ﴿ يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية. فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول: هاؤم اقرؤوا كتابيه، إني ظننت أني ملاق حسابيه، فهو في عيشة راضية. في جنة عالية، قطوفها دانية﴾. وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول: ﴿يا ليتني لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه يا ليتها كانت القاضية، ما أغنى عني ماليه، هلك عني سلطانية، خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه﴾ (الحاقة ـ الآيات ١٨ ـ ٣٢).

ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا ابليس أبى أن يكون من الساجدين. قال: يا إبليس مالك أن لا تكون مع الساجدين، قال: لم أكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون. قال: ﴿فاخرج منها فإنك رجيم﴾[1].

أما في مسألة القدر والجبر فالقرآن الكريم يحوي آيات عديدة تدعو إلى الحرية الإنسانية واعتبار الإنسان مكلّفاً مسؤولاً عن عمله، وهو بالتالي مُلاقٍ حسابه الذي استحقه جزاء فعله: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»[2]. كذلك قوله تعالى: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها﴾[3]. أما الآيات التي يدل ظاهرها على الجبر فهي أيضاً كثيرة كقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾[4]. ولا شك في أن التمعن في هذه الآيات وما تركته في عقائد المسلمين الذين توزعوا فرقاً بعد موت النبي سيكون لها نصيب وافر من البحث والتدقيق. وسيطرح السؤال الذي شغل المسلمين طويلاً: ما الذي يحكم الإنسان: إرادته الحرة، أم إرادة الله المسلطة. وسنرى فيما بعد أن فرقة كبيرة كفرقة المعتزلة ستسمى بأهل العدل والتوحيد. وذلك دفاعاً عن حرية الإنسان وصولاً إلى عدم القدح والشك بعدل الله سبحانه وتعالى. وهذا ما سنفصله في الصفحات القادمة في حديثنا عن الله والإنسان في عقائد الفرق الإسلامية.

---

(١) القرآن، سورة الحجر، الآيات ٢٨ ـ ٣٤.
(٢) القرآن، سورة الحجر، الآية ٨.
(٣) القرآن، سورة الجاثية، الآية ١٥.
(٤) القرآن، سورة الدهر، الآية ٣٠.

الفصل الثاني

الله والإنسان عند المرجئة

١ ـ الدلالة الكلامية لمعنى الإرجاء

في علم الكلام نجد للإرجاء معان مختلفة وإن تكن متقاربة، ومن هذه المعاني أن كلمة الإرجاء تعني: أمهل وأخّر، أي امتنع عن ابداء الرأي في موقف كل من الفرق المتنازعة[١]. ومعنى التأخير ورد في قوله تعالى: ﴿ قالوا ارجه وأخاه ﴾[٢] أي أمهله وأخّره. أما المعنى الثاني للإرجاء فظاهر الكلام يدل عليه ذلك انهم كانوا يقولون: «لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»[٣]. وهم بذلك أرجأوا الحكم على أصحاب الكبائر إلى يوم القيامة، وامتنعوا عن ابداء حكم ما في الدنيا. فعلى هذا القياس تعد المرجئة والوعيدية فرقتين متقابلتين.

وقد صنف الشهرستاني المرجئة أربعة أصناف[٤]: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. وما يهمنا هنا هو رأي المرجئة الخالصة في قضية الألوهية والعلاقة بين الخالق والمخلوق كما تصورتها هذه الفرقة الإسلامية.

---

(١) البير نادر، أهم الفرق الإسلامية (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت د. ت. ص ٣٣.

(٢) القرآن، سورة الأعراف، الآية ١١١.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٣٩.

(٤) سنلاحظ في بحثنا عن مفاهيم الله والإنسان عند المرجئة أن هذه المسألة لم تكن غنية بالبحث عندهم. وسنقتصر بحثنا هنا على المرجئة الخالصة.

٢ - جوهر الإيمان: معرفة الإنسان بالله ورسوله والإقرار بذلك

من مطالعتنا لأقوال مختلف الفرق التي ادرجت تحت اسم المرجئة لاحظنا أن الإيمان بالله عندهم يقتصر على مجرد المعرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله فقط. وإذا كان الإيمان هو المعرفة، فالكفر هو الجهل(١).

ويكون الدين وفق هذا المنطق جزءاً من المعرفة الإنسانية. وواضح أن الدين الإسلامي لم يكلِّف المسلمين بالمعرفة والإقرار فقط، ومن ثم ترك لهم حرية إبداع حياتهم، بل سنَّ لهم شرائع ونواميس عليهم ألا يحيدوا عنها وإلا خرجوا من دائرة الإسلام، صحيح أن الإسلام اشترط التصديق بالله ورسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر، إلا أنه قرن المعرفة بالعمل، والمشاهدة بالمجاهدة، والطاعة بالثواب والمعصية بالعقاب. وفي الإسلام - وفي كل دين - على الإنسان أن يكافح ويجاهد في اتيان الطاعات واجتناب المعاصي للفوز برضوان الله، بينما يذهب غسان الكوفي المرجئي إلى القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، حتى أنه إن قال قائل إني: أعلم أن الله تعالى فرض الحج إلى الكعبة غير إني لا أدري أين الكعبة؟ ولعلها بالهند؟ كان مؤمناً(٢). لأن حقيقة الإيمان عند المرجئة مجرد معرفة بالله ورسله وإقرار بذلك. أما العبادات الأخرى كالحج والصلاة والزكاة فهي أمور وراء الإيمان ولا تقدح في صحته ولا تزيده أو تنقصه. انها طاعات ولا يضر تركها حقيقة الإيمان(٣). لذلك هاجم الملطي المرجئة واتهمهم بالكذب على الله عز وجل عندما يقولون انه لا ينفع مع الشرك حسنة ولا يضر مع التوحيد سيئة، وإن المؤمن لا يدخل النار أبداً وان ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر(٤)، وقد كذبوا لأن الله عز وجل يقول: ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٣٩.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ج ١، ص ١٤١.
(٣) نفس المصدر، ص ١٤٠.
(٤) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، (تحقيق محمد زاهد الكوثري)، مصر ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م، ص ١٣٩.

الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيامة﴾ (سورية البينة، الآية ٥). ويواضح في هذا المجال أن مقالات المرجئة تخرجهم من الدين الإسلامي، إذا صح ما نسب إليهم حول حقيقة فهمهم للإيمان وقصرهم إياه على مجرد حقيقة معرفية، وهذا يؤدي إلى فراغ الدين من مضمونه وإلى ضياع الموقف الإنساني، وإلا فما معنى قولهم بأن الإيمان معرفة بالقلب لا فعل باللسان، ولا عمل بالبدن، ومن عرف الله بقلبه فهو مؤمن[1]. إن اصرار المرجئة على اعتبار الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وإن الاعتقادات التي هي أمور وراء الإيمان هي أمور ثانوية، أفقد الفعل الإنسان قيمته وأبعاده الحقيقة وأفقد الدين أبعاده الروحية ومضامينه الفعلية.

٣ ـ المرجئة والوعيدية: أيهما أولى الإيمان أم العمل؟

رأينا أن المرجئة أرجأت العمل عن القول حتى انها قالت بأن العبد لا تضره معصية ولا تنفعه طاعة، وحتى إن لم يأت (طوال حياته) بطاعة واحدة[2]، أما الوعيدية[3] فهي تذهب إلى تقديم العمل على المعرفة، وترى بأن العمل هو الركن الأساسي من أركان الإيمان. وهي ترى بأن مرتكب الكبيرة مخلّد في النار انجازاً لوعد الله ووعيده.

ونرى في موقف المرجئة انتقاصاً كبيراً في قيمة الفعل الإنساني، وهذا يؤدي بدوره إلى الانتقاص من قيمة الإنسان ذاته. لأن المساواة بين الحسنة والسيئة أدت إلى تسفيه تكاليف الله تعالى وأوامره ونواهيه وأدت فيما أدت إليه كما يقول الشهرستاني إلى فتح باب الإباحة وأفضت إلى الهرج[4]. عندما حكمت بأن الإنسان لا تضره المعاصي كما لا تنفعه الطاعات. والإيمان كما

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٢.

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، (تصحيح الفرد حيوم)، مكتبة المثنى بغداد، د. ت، ص ٤٧٤.

(٣) الوعيدية من الفرق التي تقول بأن الله لا بد مُنجز وعده ووعيده يوم القيامة، وذلك تحقيقاً للعدل الإلهي، وقد اعتبرت فرقتا المعتزلة والخوارج من الوعيدية.

(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٤٧٤.

ترى المعتزلة بحق هو عبارة عن «خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء»[1]. اذن الإيمان ليس إسمًا يطلق هكذا دون أي معنى: فالمؤمن هو من استحق اسم الإيمان بخصاله وأفعاله المحمودة. أما الفاسق فيختلف عن المؤمن لأنه أخلى أركان إيمانه بخروجه عن الطاعة. ونلاحظ أن القرآن قرن في آيات كثيرة الإيمان والعمل وخاطب في أكثر من آية المؤمنين آمراً ناهياً، يا أيها الذين آمنوا لا تفعلوا كذا[2]. فكان بذلك يشترط لصحة الإيمان الاتيان بأعمال الطاعة والبر والمعروف والنهي عن المنكر.

أما الوعيدية فتعد فرقة مقابلة لفرق المرجئة لأنها قدمت العمل على الإيمان. ويميل أهل السنة إلى مهاجمة الوعيدية لأنها في حكمها على تخليد مرتكب الكبائر في النار انما أغلقت باب الرحمة، وتشددت في أمور الدين مما يفضي إلى اليأس والقنوط، ويرى الشهرستاني أنه وفق مذهب الوعيدية لا يوجد مؤمن في العالم إلا نبي معصوم[3]. والواقع أن في مواقف الوعيدية تصحيح لمواقف المرجئة الخاطىء من قضية الإيمان لأن العدل الإلهي كما سنرى في الفصول اللاحقة عن المعتزلة لا يمكن أن يستقيم إلا بانجاز وعد الله ووعيده.

٤ ـ خلاصة وحكم

رأينا أن موقف المرجئة الحيادي في الحكم على مرتكبي الكبائر، كذلك إهمالهم لركن هام من أركان الدين كالعبادة والطاعات، أدى إلى إفراغ الدين من مضامينه الحية، وإلى ضياع الموقف الإنساني الذي يقوم عليه جوهر هذا الدين بين الخالق وعباده. وإذا كان كل شيء في الدين (ما عدا الشرك) يمكن التساهل به فإن الأبعاد الروحية للعبادة تفقد معناها وقيمتها. وقد ذهب

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٧٠.

(٢) من الآيات التي قرن الله تعالى الإيمان بالعمل فيها: ﴿وإذا نزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولو الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين﴾ (سورة التوبة، الآية ٨٦).

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام.. ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

الكثيرون إلى الاعتقاد بأن هذا الموقف هو موقف سياسي لا ديني، وهذا أيضاً يدلّل على فساد رأي هذه الفرقة لأنها طبقت مبادىء دينية وفقاً لآرائها السياسية في ذلك الوقت. فمن أجل عدم اعطاء رأي أو موقف محدد من الصراع على الخلافة بين علي ومعاوية، ذهب المرجئة إلى القول بأن الجميع مؤمنون صادقون ولا فاسق بينهم وإن الله تعالى يحكم بأمرهم يوم القيامة لأنهم مصدقون بالله ورسوله، وكلهم متأول، فكلهم مؤمن وإذا أخطأ بعضهم فعفو الله قد يشملهم[1]. ويرى أحمد أمين أن النتائج السياسية لهذا الموقف كانت لصالح الأمويين، لأن هذا الموقف النظري، كان لا بد أن يؤدي إلى مهادنة بني أمية، واعتبار خلفائهم مؤمنين لا يصح الخروج عليهم. وقد استفاد الأمويون من هذا الموقف لأن نتائج الصراع السياسي بين علي ومعاوية انجلى لصالح الأمويين في النهاية. لذلك يقول أحمد أمين اننا «لم نر امويين اضطهدوا مرجئاً لإرجائه، كما كانوا يضطهدون المعتزلة لاعتزالهم، والخوارج لخارجيتهم والشيعة لتشيعهم[2].

إن النتائج السياسية والاجتماعية لمذهب الإرجاء كانت تعني في ناحيتها العملية دعوة للإنكفاء عن التعاطي بأمور الدين والسياسة، إلا أنها خدمت بعض السياسيين بشكل غير مباشر، أما ضررها على الدين فكان كبيراً وقد تصدى الكثيرون لهذا المذهب لاثبات بطلانه، وقد مر معنا أن الملطي هاجمهم واتهمهم بالكذب على الله تعالى وقال إن أقوالهم خارجة من التعارف والعقل[3]. كذلك فعل النوبختي بمهاجمته مرجئة أهل العراق الماصرية (اتباع عمرو بن قيس الماصر) وعدَّ منهم أبا حنيفة ونظراءه[4]. أما في عصرنا فإننا قد نجد البعض يرى منهاجهم انه «منهاج سليم لا شك في ذلك وهو ألا يخوضوا في خلاف وأن يرجئوا أمر مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة. فعسى أن يكون من المرتكب ما يكفر ذنوبه. ويبدل سيئاته حسنات[5]. لكننا نرى

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م، ج ٣، ص ٣٢٤.
(٢) نفس المصدر، ص ٣٢٥.
(٣) الملطي، التنبيه. . ص ٤٧.
(٤) النوبختي، فرق الشيعة ط. ريتر، اسطنبول ١٩٣١ م، ص ٧١٦.
(٥) محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، القاهرة، د. ت. ص ٢٠٢.

أن هذا المنهاج هو الذي يؤدي إفراغ الدين من مضامينه الحية كما سبق وقلنا ويحوله إلى طقوس جامدة، ويؤدي بالتالي إلى اضاعة الحق واستشراء الباطل، طالما أن عفو الله في النهاية قد يبدل السيئات بحسنات، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأن ﴿الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[1].

وبالإجمال تبقى آراء المرجئة آراء لا تتميز بشيء من التعمق في المسائل الإلّهية كصفات الله وعدله وكلامه. وبقيت أبحاثهم في العقل الإنساني قاصرة عن بلوغ المستوى الفكري الراقي الذي بلغته أبحاث المعتزلة والأشعرية وغيرهم من علماء الكلام. فلا عجب بعد ذلك أن نلاحظ انهم لم يعطوا للعقل دوراً ما في معرفة الله، ولم يعطوه أي شأن في بحث الأمور الإلّهية. بل يكفي معرفة الإنسان لربّه بواسطة التنزيل والإقرار بذلك، والوقوف عند هذا الحد دون الخوض أو المساس بما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الخالق والمخلوق. ولا شك أن في هذا الأمر دعوة إلى الإنكفاء عن بحث مسائل دينية هامة والاكتفاء بإيمان مجتزأ خاو من أي دفع روحي خلاق.

---

(١) القرآن، سورة النساء، الآية ٢٨.

الفصل الثالث

الله والإنسان عند المشبهة

١ ـ معنى التشبيه في علم الكلام

التشبيه في المسائل الكلامية هو تشبيه الذات الإلهية بالإنسان. وقد وُصم كل من شبه الذات الإلهية بالإنسان بالمشبِّه. وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية عن التشبيه أنه «من التمثيل، ويقابله التعطيل، أي نفي جميع الصفات عن الله، والتمثيل والتعطيل اصطلاحان على مذهبين متقابلين في عقيدة المسلمين في ذات الله، وهما من الزندقة والكبائر»[1]. ويرى الشهرستاني أن ظهور التشبيه كان رداً على «توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين»[2]. لذلك وقف الإمام أحمد بن حنبل (ت، عام ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م) وداود بن علي الأصفهاني (ت عام ٢٧٠ هـ) في وجه حركات التأويل والتشبيه وسلكوا كما يقول الشهرستاني طريق السلامة فقالوا: «نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات»[3]. ويستشهدون على وجوب الوقوف في تفسير الآيات وتأويلها على ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة أحمد الشيناوي، حافظ جلال، عبد الحميد يونس، ابراهيم خورشيد)، م ٥، ص ٢٥٢.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٣.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٤.

العلم..»[1]. ومهما يكن فقد ظلت مشكلة التشبيه قائمة في الفكر الإسلامي، ذلك أن من حاولوا تنزيه الذات الإلَهية عن الصفات البشرية وقعوا في التعطيل. أي نفي الصفات. ومن تجنب الوقوع في التعطيل وأثبت الصفات لله تعالى، وصُم كما قلنا بالمشبِّه والمجسِّم، وربما نسبت إليه آراء تشبيهية تجسيمية غاية في الفظاعة من قبل خصومه كما سنرى في الصفحات القادمة. وإذا كان التنزيه عند أصحابه غايته إجلال الذات الإلَهية وإثبات وحدانيتها وسمو مقامها، فما هو والحال هذه عذر المشبهة الذين أسفوا في تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فأخذوا ما ورد في التنـزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب، والمجيء، والإتيان، والفوقية. وغير ذلك فأجروها على ظاهرها[2]. لذلك كانت آراؤهم غاية في السذاجة والسطحية والوقاحة في تناول مشكلة الألوهية، وذلك بإصرارهم المغالي في الابتعاد عن التأويل وذلك دون مسوغ معقول، ولابن الجوزي في هذا المجال رد مقنع على أقوالهم وانصرافهم عن التأويل، فهو يرى أن «الظاهر انما يحمل على حقيقته إذا أمكن فإن صرف صارف حمل على المجاز»[3]. وهذا يعني اننا من الممكن أن نقبل الظاهر كما هو وعلى حقيقته. أما إذا كان هذا الظاهر سيؤدي إلى نتائج لا يقرها العقل والشرع فلا بد من حملها على المجاز وجوباً. ففي القرآن الكريم نصوص صارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، فاليد تدل على النعمة والقدرة، والمجيء والإتيان على البرِ واللطف، والساق على الشدة، والواجب علينا في كل الأحوال كما يقول ابن الجوزي أن نعتقد أن «ذات الله عز وجل لا تتبعض ولا يحويها مكان ولا توصف بالتغير والانتقال»[4].

ولابن قتيبة رأي في هذه المشكلة إلا أنه متهافت فهو يرفض التأويل في جميع الحالات ويؤمن بما ورد في الآيات القرآنية حرفياً، ولكن دون التفصيل في ذلك، والاكتفاء بما قال الله تعالى في هذه الآيات والإمساك عما لم يقل.

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٧.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥.

(٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقي، ١٣٤٥ هـ، ص ٦.

(٤) نفس المصدر، ص ٤٠.

ومن ردوده على مؤولي الآيات المشبهة يأخذ ابن قتيبة مسألة اليد: «قالت اليهود يد الله مغلولة» (سورة المائدة، الآية ٦٣) ان اليد ههنا النعمة. لكنه قال: «غُلَّت أيديهم» (سورة المائدة، الآية ٦٣) ولا يجوز أن يكون أراد غلت نعمهم، ثم قال: «يداه مبسوطتان» (سورة المائدة، آية ٦٣) ولا يجوز أن يريد (الله) نعمتاه مبسوطتان. فإن قال لنا قائل ما اليدان ههنا قلنا له: هما اليدان التي تعرف الناس كذلك. قال ابن عباس في هذه الآية: «اليدان اليدان» وقال النبي ﷺ: «كلتا يديه يمين» فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين ههنا «نعمة أو نعمتين»[1].

ويدافع ابن قتيبة عن الموقف السلفي المناهض للتأويل بحجة عدم انكار ما وصف الله تعالى به نفسه في الآيات القرآنية فهو يقول: «نحن نقول كما قال الله تعالى وكما قال الرسول ولا نتجاهل، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه ولكنّا لا نقول: «كيف اليدان؟ وان سُئلنا نقتصر على جملة ما قال ونمسك عماّ لم يقل»[2]. إلا أن رأي ابن قتيبة يبقى مناصراً للصفاتية ومناهضاً للقائلين بالتنزيه والتأويل وإن كان يميل إلى عدم الإفراط في التمثيل والغلو فيه. وهو يدعو في نهاية المطاف إلى عدم الخوض في هذه المشكلة بدلاً من محاولة فهمها وتقريبها إلى إفهام العامة، فهو يرى أن الله «وضع عنا أن نفكر فيه كيف كان وكيف قدَّر وكيف خلق ولم يكلفنا ما لم يجعله في تركيبنا ووسعنا»[3]. وواضح أن هذا الرأي غير مقنعٍ فهو يدعو إلى إغلاق الخوض في هذه المشكلة والأخذ السطحي بما ورد في الآيات والأحاديث وهذا يؤدي في نهاية الأمر إلى العُقم الفكري ان لم نقل القمع الفكري.

وأذا كان جائزاً لنا أن نخرج من دائرة علم الكلام فإننا نقول أن لابن

---

(١) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (تصحيح وتعليق محمد زاهر الكوثري)، القاهرة ١٣٤٩ هـ، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) نفس المصدر ص ٣٠.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٥ ـ ٤٦.

عربي[1] (المتوفي سنة ٦٣٨ هـ) رأي في التشبيه والتنزيه يعتبر غاية في الدقة والفهم لحقائق ما تحويه الآيات القرآنية من تناقضات جدلية[2] تؤثر بعضها بالبعض الآخر، تنفي وتثبت، تدل على الظاهر دون أن تغفل الباطن، تكمل بعضها بعضاً. والمهم عند ابن عربي هو سر المعرفة، لذلك يرى ابن عربي انه لا بد من التشبيه والتنزيه معاً دون الاكتفاء بحقيقة واحدة لأن التنزيه عين التحديد والتقييد[3]. وسنرى لاحقاً كيف وصفت المعتزلة بالمعطلة وذلك لتعطيلهم صفات الله وتحديد قدرته. وابن عربي يرى أن «القائل بالشرائع المؤمن إذا نزَّه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل انه في الحاصل وهو من الفائت. وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض»[4]. ويرى ابن عربي بحق أن الله تعالى لا يمكن أن تفهمه شعوب العالم إلا بما نطقت به السنة الشرائع (وفي هذه الألسنة ألفاظ تحاول تقريب فهم الحق إلى عقول البشر) فالله هو «الظاهر في كل مفهوم؛ وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته[5]. وهكذا يكون الله تعالى غني عن تنزيه المنزهين الذين حاولوا تحديده لأن حد الحق محال[6].

أما من شبَّه الله وما نزَّهه فقد قيَّده وحدَّده وما عرفه[7]. لذلك يرى ابن عربي أنه لا بد من الجمع بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال[8]. وواضح في هذا المقام أن الجمع بين التنزيه والتشبيه هو سمو في الفكر

---

(١) سنتحدث عن ابن عربي بالتفصيل في باب التصوف.

(٢) سنفصل القول في فكرة الجدل (الديالكتيك) والتي تدخل في نسق التصوف الإسلامي وذلك في حديثنا عن التصوف في الباب التالي.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، (تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي)، دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م، ص ٦٨.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

(٦) نفس المصدر.

(٧) نفس المصدر، ص ٦٩.

(٨) نفس المصدر.

الباحث في الحقائق الإلهية، وما كان ذلك ميسَّر لعلماء الكلام الأوائل الذين حاروا بين التنزيه والتشبيه، وناقضوا بعضهم بعضاً مستندين على مصدر واحد هو القرآن الكريم ولكل حجته ومنطقه. أما عند ابن عربي فالمسألة أخذت بعداً عميقاً في فهم الأسرار الألوهية ومعرفة الحق مرتبطة بمعرفة النفس لذلك قال النبي: «من عرف نفسه عرف ربه». وقال الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ فنزَّه، ﴿وهو السميع البصير﴾ فشبَّه. وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فشبَّه وثنىً ﴿وهو السميع البصير﴾ فنزَّه وافرد.

وهكذا يكون ابن عربي قد قرب إلى الإفهام مغزى التنزيه والتشبيه المثبوت في الآيات القرآنية. ولعل هذا الذي وضحه ابن عربي بفهم وذوق رفيعين هو ما قصده هشام بن الحكم (المنسوب إليه آراء تجسيمية فظيعة)، بقوله عن الله تعالى أن بينه وبين «الأجسام تشابهاً ما، بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلَّت عليه»[1].

سنتحدث في هذا الفصل عن بعض المشاهير الذين نسبت إليهم آراء في التشبيه، وذلك بعد أن حاولنا أن نشرح في الصفحات الماضية معاني التشبيه وأبعاد هذه المشكلة في قضية الألوهية، وسنتحدث عن محمد بن كرام ومقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم. إلا انني سأختصر القول مسبقاً في قضية العلاقة بين الله والإنسان عند المشبهة لأقول أن هذه المسألة ليست غنية عندهم، فالقائل بالتشبيه لم يغنِ المفهوم الإنساني ويعطِه أبعاداً عميقة، ومن ثم يحدد العلاقة بين الخالق والمَخلوق، لذلك اعتذر مسبقاً ان كنت لم أعثر عند المشبهة في هذه القضية على مادة تغني البحث في ماهية العلاقة بين الله وخلقه، اللهم إلا الاصرار على تشبيه الذات الإلهية بالإنسان وبعض المسائل الإنسانية عند الكرامية.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٤.

٢ ـ الكرامية

أ ـ مسائل الألوهية عند ابن كرام

تنسب مدرسة الكرامية المشبِّهة إلى مؤسسها محمد بن كرام (ت عام ٢٥٥ هـ/ ٨٦١ م) الذي ولد بسجستان وشبَّ عوده في خراسان، وهكذا فقد كانت نشأته في موطن الحشوية والمشبِّهة، أي في المكان الذي نشأت فيه مدرسة مقاتل بن سليمان القديمة. ويقول النشار بأن «خراسان اشتهرت بالوضع، كما اشتهرت بأنها ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة»[١] ومما عرف به محمد بن كرام انه كان زاهداً، إلا أن الشهرستاني وهو المؤرخ المعروف بحياده وموضوعيته يهاجمه هجوماً عنيفاً في ختام حديثه عن اختلافات المسلمين. وكأنه يشير إلى أن هذه الاختلافات بلغت ذروتها على يده، حيث يقول عنه انه «رجل متنمس[٢] بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام، قليل العلم، قد قمَّش[٣] من كل مذهب ضِغثاً[٤] وأثبته في كتابه وروَّجه على اغتام[٥] «غرجة» و«غور»[٦] وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار بذلك مذهباً»[٧].

ما هو سر هذا الهجوم العنيف على مذهب الكرامية وعلى شخص مؤسسها؟ يعتبر النشار أن سبب هذا الهجوم العنيف هو الدفاع عن السنة، والمحافظة على سلامة اعتقاد المسلمين، إلا أن الحقيقة التي يحاول بعض المؤرخين استبعادها هي: الاشكالية التي يطرحها مفهوم الألوهية في أذهان البشر كإشكالية حادة. ذلك أن العامة لا بد أن تتصور إلهها على صورة

---

(١) النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة، ١٩٧٧ م، ج ١، ص ٢٩٧.

(٢) متنمس: متستر.

(٣) قمَّش من كل مذهب: أخذ رذالته.

(٤) الضغث: الباطل، والكلام المخلط الفاسد.

(٥) اغتام: الذين لا يفصحون ولا يفقهون.

(٦) غرجة وغور: من بلاد خراسان.

(٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٣٢ ـ ٣٣.

معينة. والتشبيه والتجسيم وارد في التنزيل وعقول العامة تستحسنه. إلا أن ما يواجهنا في الهجوم على ابن كرام من الشهرستاني نفسه هو استحالة الحصول على آراء هذا الرجل الزاهد بصورة موضوعية محايدة، ذلك أن البغدادي ـ وهو ذو مزاج حاد متعصب اتجاه الفرق من غير أهل السنة ـ يهاجم ابن كرام هجوماً عنيفاً هو الآخر وينسب إليه أقوالاً لا يمكن الاطمئنان إلى صحتها فهو ينسب إليه أن الله «جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه»[1]. ويبدو أن هذه الآراء المنسوبة لابن كرام هي إلزامات من خصومه لقوله بأن الله جسم، إلا أن القول بأن الله تعالى جسم لا يعني ذلك أنه جسم كالأجسام له طول وعرض وحد ونهاية. وهذا واضح من إطلاقه اسم الجوهر على الله تعالى، وقد ورد قوله هذا في كتابه المسمى «عذاب القبر». ويتفق البغدادي والشهرستاني في نسبة هذا القول إليه، فالله عنده هو «احديُ الذات، احديُ الجوهر»[2]. إذن ذاتية الله وجوهريته واحدة. وهذه الذاتية والجوهرية هي جسم لا كالأجسام. ويبدو أن محاولة فهم هذه الفقرة القائلة بوحدانية الذات والجوهر تخلق اشكالات حادة، وربما هي التي أدت إلى إلزام ابن كرام بآراء تجسيمية. فإذا كان الله هو الجسم الوحيد في الوجود والموجودات أفعال لا أجسام، فإن هذا القول يؤدي بصاحبه إلى الإيمان بوحدة الوجود المادية الرواقية. ذلك أن الله تعالى عندئذ يصبح جسماً غير متناه. فإذا عدنا إلى إنكار القول بوحدة الوجود، كان لا بد من تحديد مكان الذات الإلهية، لذلك آمن ابن كرام بالعرشية تهرباً من القول بلا نهائية هذه الذات. لذلك قال بأن الله جسم وهو في مكان. وهذا المكان هو العرش، يقول البغدادي ان ابن كرام ذكر في كتابه (عذاب القبر) ان «الله تعالى مماس لعرشه وإن العرش مكان له»[3].

ثم جاء أصحاب ابن كرام وبدلوا لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م، ص ٢٠٣.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٨. والبغدادي الفرق بين الفرق، ص ٢٠٣.
(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٣.

للعرش، ثم أجازوا القول بالانتقال والتحول والنزول كما يقول الشهرستاني[1] وقال بعضهم أن العرش امتلأ به وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق وإنه محاذٍ للعرش[2]. أما ما يدعم رأينا بأن الآراء المجسّمة المستقبحة التي نسبت إلى ابن كرام هي آراء مدسوسة، وربما هي من الزامات الخصوم، إنّ أحد تلامذته المدعو محمد بن الهيْصَم حاول جهده تخليص مذهب الكرامية من الآراء التجسيمية والتشبيهية نافياً عن أستاذه هذه التهم: وقد اعتبر ابن الهيصم «مقارباً»[3] للسنة عند الشهرستاني والبغدادي، ذلك أنه حاول أن «يلطِّف» إلى حد ما فاحشة التجسيم بمحاولة الاقتراب من المفهوم السني[4] للذات الإلهية، فحاول أن يفسر آراء ابن كرام بما يتفق وهذا المفهوم، فذكر أن ابنَ كرام انما «أراد بالجسم: القائم بالذات، ومثل الفوقية فإنه حملها على العلو، وأثبت البينونة غير المتناهية وذلك هو الخلاء الذي أثبته بعض الفلاسفة. ومثل الاستواء فإنه نفي المجاورة والمماسة. والتمكن بالذات غير مسألة محل الحوادث»[5]. وهكذا يحاول ابن الهيصم أن يفسر أقوال ابن كرام بما يبعدها عن التجسيم ويقرِّبها من التنزيه. ويذهب في دفاعه عن الكرامية إلى حد القول بأن أقوال المشبِّهة على الله عز وجل من: الهيئة، والصورة، والجوف، والاستدارة، والفورة، والمصافحة، والمعانقة، ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من خلق آدم بيده. وانه استوى على عرشه، وانه يجيىء يوم القيامة لمحاسبة الخلق. وذلك إنّا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد من «جارحتين وعضوين، تفسيراً لليدين. ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيراً للاستواء. ولا ترددا في الأماكن التي تحيط به تفسيراً للمجيىء، وإنما ذهبنا في ذلك إلى اطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) مقارباً: أطلق الشهرستاني على ابن الهيصم لقب مقارب بمعنى القريب من مذهب أهل السنة.

(٤) نعني بالمفهوم السني السلفي هنا، اثبات الصفات الإلهية كما وردت في القرآن والحديث ولكن مع تحاشي التفصيل في هذه الصفات.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ظ، ص ١١٢.

تكليف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه، كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة[1].

وهكذا يكون ابن الهصيم بحق أقرب إلى السنة وأبعد ما يكون عن المشبهة. إلا أن هذا الدفاع عن مذهب الكرامية لم يخلص ابن كرام من هذه التهمة التاريخية التي ألصقت به. لذلك اعتبر على الدوام مشبِّها ومجسمًا. فمذهب الكرامية كما يقول الشهرستاني يعتقد بكون الله محلاً للحوادث قابلاً للأصوات، مستوياً على العرش استقراراً، مختصاً بجهة فوق مكاناً واستعلاء فليس «ينجيه (أي لابن كرام) من هذه المخازي تزويرات ابن هيصم، فليس يريد بالجسمية القايم بالنفس ولا بالجهة الفوقية علاء ولا بالاستواء استيلاء وانما هو اصلاح مذهب لا يقبل الاصلاح، وإبرام معتقد لا يقبل الإبرام والأحكام وكيف استوى الظل والعود أعوج وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أهوج»[2].

ب ـ المسائل الإنسانية عند ابن كرام

يقول النشار أن الكرامية تؤمن بالقدر كالأشاعرة، وتتفق معهم بالقول بمذهب الكسب[3]. لكن التسرع في اطلاق هذا الحكم على مذهب الكرامية ككل يعتبر أمراً مستهجناً، وربما لم ينتبه النشار، إلى أن الشهرستاني الذي أورد القول بأن الكرامية تثبت القدر خيره وشره من الله تعالى[4]، انما نسب القول صراحة إلى ابن الهيصم[5]. وابن الهيصم كما مر معنا مقارب للسنة متحرز عن القول بالتشبيه، فضلاً عن أن البغدادي يقول في هذه المسألة أن الله تعالى عند ابن كرام وأصحابه «لا يقدر إلا على الحوادث التي تحدث في ذاته.. فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس شيء منها مقدوراً

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١١٢.

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام (تحرير وتصحيح الفرد جيوم)، دون تاريخ ومكان النشر. ص ١٨٢

(٣) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٠٦.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٣.

(٥) را. نفس المصدر، ص ١١٢.

لله تعالى ولم يكن الله تعالى قادراً على شيء منها كونها مخلوقة»[1]. وهذا قول صريح إذا صحت نسبته للكرامية يؤدي إلى اعتبار الله قادراً على الحوادث الحالة في ذاته، أما العالم بأجسامه وأعراضه فهو خارج عن إرادة الله وقدرته، وليس خافياً إن هذه الأقوال تتجاوز نظريات المعتزلة في القدر وتقترب إلى حد ما من أفكار الفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي اللذان يعتبران عناية الله للعالم بإيجاد هذا العالم وما فيه من خيرية ونظام، وبعد ذلك لا يتدخل الله تعالى بشكل مباشر في حوادثه وأعراضه. وينسب الشهرستاني والبغدادي للكرامية قولاً في الخلق بقول الله تعالى «كن» لا بقدرته[2]. وهذا يتفق مع العقيدة القرآنية إلا أنه يفرق بين الارادة والقدرة.

أما في باب التحسين والتقبيح فالكرامية تعتنق آراء المعتزلة في القول بأن «العقل يحسن ويقبح قبل الشرع»[3] وهذا انتصار منهم للعقل الإنساني، وفي هذا المجال أثبتوا رعاية الصلاح والاصلح واللطف عقلاً وهذا ما دفعهم إلى تمجيد الإنسان واعتباره أشرف مخلوقات الله. وينسب البغدادي إليهم القول بأنه «يجب أن يكون أول شيء خلقه الله تعالى جسمًا حياً صح منه الاعتبار. وزعموا أنه لو بدأ بخلق الجمادات لم يكن حكيًما وزادوا في هذه البدعة على القدرية في قولها»[4].

ويشترط الكرامية على الله تعالى شروطاً في خلقه لعباده. فالأمر عندهم «أنه لو خلق الله تعالى الخلق وكان في معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه إياهم عبثاً»[5] ومعلوم أن أهل السنة يقولون بمشيئة الله المطلقة في عباده، فلو شاء لخلق العالم كلهم كفرة ولو شاء لخلقهم جميعاً مؤمنين ولا يقدح ذلك في حكمته. ولا يجوز عندهم أيضاً في حكمة الله اخترام الطفل

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٨.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص١١١٣. والبغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٠٨.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٣.
(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٥) نفس المصدر.

الذي يعلم أنه إن ابقاه إلى زمان بلوغه آمن ولا اخترام الكافر الذي لو أبقاه إلى مدة آمن، إلا أن يكون في اخترامه إياه قبل وقت إيمانه صلاح لغيره[١]. إن الكرامية في هذا يقولون صراحة بالصلاح والأصلح كما قالت المعتزلة أي أنهم تكلموا في باب العدل والتجوير على مذهب المعتزلة. إلا أن ما هو أغرب من هذا ان النشار يقول انهم معتزليون في آرائهم الكلامية حول الصلاح والاصلح وتقديم العقل على الشرع، ويتساءل ببراءة: كيف يتفق هذا مع قولهم بالكسب[٢]. ولا يكلف نفسه عناء الإجابة على هذا، ولو أنه دقق الأمر قليلاً لاكتشف بأن القائل بالكسب (الأشعري) هو ابن الهيصم المقارب لمذهب أهل السنة. تبقى في المسألة الإنسانية عند الكرامية نظرتهم إلى الإيمان. ومن غريب الأمور أن تعد الكرامية من المذاهب الفكرية القائلة بالإرجاء، وقد اتفق في القول بأنهم كانوا مرجئة الأشعري والشهرستاني: فالأشعري يقول أن الإيمان عندهم «هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق ايماناً»[٣]. والشهرستاني يقول أيضاً أن الإيمان عندهم هو «الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب، ودون سائر الأعمال»[٤]. ويبدو أن فكرة الإرجاء المنسوبة إليهم لا تتسق مع أفكارهم المعتزلية السابقة. فإذا كانوا قد استحسنوا ما يستحسنه العقل دون الرجوع إلى الشرع. وخاضوا في مسألة الصلاح والأصلح وذلك في سبيل استقامة الدين حسب ما تقتضيه الموجبات العقلية، فإنه من المستبعد أن يكونوا قد ذهبوا إلى فكرة الإرجاء التي تحيل الإيمان الديني إلى إقرار ظاهري باللسان دون النظر إلى المعاني الحقيقية للباطن. ويبدو أن مختلف الآراء المنسوبة إليهم بحاجة إلى تدقيق ونقد داخلي وذلك لصدورها عن الدِّ خصومهم الدينيين. وقد استفاض البغدادي[٥] في نسبة

(١) نفس المصدر.
(٢) النشار، نشأة التفكير الفلسفي، ج ١، ص ٣٠٧.
(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) القاهرة ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠ م، ج ١، ص ٢٠٥.
(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٣.
(٥) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٢.

الغرائب والعجائب والحماقات إليهم، حتى أنه نسب إليهم حماقات في الفقه لا يمكن أن يقول بها مسلم يعرف عقيدته ويعرف ما تقتضيه التكاليف الشرعية. وقد نسب إليهم قولاً في الإمامة غريب عجيب: فهو يقول أنهم أجازوا «كون إمامين في وقت واحد مع وقوع الجدال وتعاطي القتال.. ووجب على اتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه وإن كان أحدهما عادلاً والآخر باغياً[1]. ويعجب البغدادي نفسه من هذا الرأي فيقول: «فيا عجبا من طاعة واجبة خلاف السنة»[2]. إلا أن النشار يتقبل هذا الرأي بقول إمامين في قطرين مع كون أحدهما باغياً والآخر عادلاً ويضيف بأن هذا الرأي يدل على «ثاقب نظرهم السياسي»[3] بدليل أنه قامت فيها بعد خلائف ثلاث، إحداها في بغداد والثانية في قرطبة والثالثة في القاهرة.

كيف يجوز لفرقة مسلمة تفرض على رعايا مسلمين طاعة إمام باغ بحجة التسامح والدهاء السياسي والنظر الثاقب؟ هذا ما لم يتطرق إليه النشار. ثم ما العلاقة بين بعد نظرهم السياسي وقيام خلافات ثلاث فيما بعد؟ هل كانوا يقومون بتحليل الأدوار التاريخية للخلافة الإسلامية؟ أم انهم كانوا يخوضون في مشكلة الخلافة وجواز الخروج على الخليفة الباغي؟ ومختصر القول انه لا علاقة داخلية بين قولهم بولاية إمامين وبين تفكك الدولة العباسية.

لم تمت الكرامية بعد موت مؤسسها بل عاشت في فكر صوفي من أرقّ الصوفية هو «الهروي الأنصاري» (ت عام ٤٨١ هـ)، كذلك احتضنها عالم سلفي متأخر هو «تقي الدين بن تيمية» (ت عام ٦٦١ هـ)، وهكذا ظلت أفكار التشبيه والتجسيم قائمة تجتذب إليها مجموعة من أذكى رجال الفكر الإسلامي»[4].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) النشار، نشأة التفكير الفلسفي.. ج ١، ص ٣١١.

(٤) نفس المصدر.

٣ ـ هشام بن الحكم والتشبيه (ت: ٢٩٠ هـ/ ٨٠٥ م)

أ ـ شخصية ابن الحكم وثقافته[١]

يعد هشام بن الحكم أكبر شخصية كلامية في القرن الثاني الهجري وقد نسبت إليه آراءه في التشبيه غاية في الوضاحة والجرأة في تناول المشكلة الألوهية. ويذهب البعض إلى القول بأن مقالة التشبيه في الفكر الإسلامي تعود إليه، وأنه هو صاحبها[٢] وأول من قال بها. ويبدو أن الأقوال الشنيعة في التشبيه والتجسيم، والتي نسبت إليه هي خليط من إلزامات خصومه له. وذلك لقوله بأن الله تعالى «جسم». وفي دائرة المعارف الإسلامية ورد القول عنه بأنه كان بعيداً عن التشبيه، وأن الآراء التي نسبت إليه في التجسيم، ربما كانت لتابعه هشام بن سالم الجواليقي، وانه انما اضطر إلى «اختيار لفظ» جسم لله تعالى لإثبات الصفات وتجنب الإبطال. إلا أنه مع ذلك فقد ابتعد جهد طاقته عن التشبيه[٣]. أما عن ثقافته وسعة اطلاعه، فتتفق معظم المصادر على أنه درس كل ما كان في عصره من فلسفات ومذاهب وأنه تعمق فيها أكثر من جميع معاصريه. وله كتب في الرد على الزنادقة والثنوية. وله كتاب في الرد على أصحاب الطبائع وكتب في نقد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وقد جرت مناظرات بينه وبين أبي الهذيل العلاف المعتزلي[٤]. وذكر له ابن النديم مؤلفات عديدة في مختلف علوم عصره وقال عنه انه هو «الذي فتّق الكلام في الإمامة وهذب المذهب وسهل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب»[٥] لذلك احتضنه الإمام جعفر الصادق وقد بهُر بعلمه وسعة اطلاعه ونُسب إليه انه قال له: لا تزال مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك. وقد أعجب به الشهرستاني وذلك من خلال مناظراته مع

---

(١) يقول عنه الزركلي انه: هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد، وانقطع إلى يحيى البرمكي: خير الدين الزركلي، الاعلام، بيروت (دار العلم للملايين) دون تاريخ: م ٨، ص ٨٥.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٨٥.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، م ٥، ص ٢٥٧، مادة تشبيه.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٤.

(٥) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٧٥.

المعتزلة فيقول عنه انه «صاحب غور في الأصول، لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم». وذلك انه ألزم العلاف فقال:

انك تقول: الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في انه عالم بعلم ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين. فلِمَ لا تقول: انه جسم لا كالأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدْر لا كالأقدار، إلى غير ذلك»[1].

لقد ذكرنا هذه الأقوال التي تشهد بثقافة هشام بن الحكم وسِعَة علمه ـ ويكفي أن النظام المعتزلي كان أحد تلامذته ـ وعظمة شخصيته لا مدحاً له ولا دفاعاً عنه، لكننا نقول أن رجلاً عالماً كهذا يستطيع مقارعة رجال الاعتزال لا يمكن أن يقيس ربه تعالى بالاشبار، ولا يمكن أن يحدد له طولاً وعرضاً أو يشبِّهه تشبيْهاً فظاً بالإنسان، فيقول بأن أعلاه مجوَّف. وأسفله مصمت وله حواس خمس إلى ما هنالك من أوصاف نافرة. وسنكشف التناقض الذي يكتنف هذه الأقوال التي نسبت إليه، ومعظمها إلزامات من خصومه وعلى رأسهم المعتزلة.

ب ـ آراء ابن الحكم في التشبيه الإلهي

لو بدأنا بما نسب لهشام بن الحكم من آراءٍ تشبيهية بما ذكره البغدادي، فإننا نجد مقالة في التجسيم لا يمكن أن تصدر عن مفكر اسلامي متَّزن. فالبغدادي يقول بأن هشام بن الحكم يزعم بأن «معبوده جسم ذو حد ونهاية، وأنه طويل عريض عميق.. وزعم أيضاً انه نورٌ ساطع يتلألأ كالسبيكة الصافية.. وزعم أيضاً أنه ذو طعم ورائحة ومجسَّة»[2]. وهكذا ينسب البغدادي هذه الآراء لهشام بن الحكم لإثبات غلوه واثبات خروجه على الدين الإسلامي، وهذا دأبه في عرض آراء جميع مخالفي مذهب أهل السنة والجماعة. أما الشهرستاني فيورد أقوال ابن الحكم بصيغة أكثر منطقية وأقرب

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٥.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٤٨.

إلى المعقول، فهو يقول بأن الكعبي حكى عن هشام بن الحكم أنه قال في ربه تعالى: «هو جسم ذو أبعاض، له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء»[1]. إن الواضح أن هشاماً كان يقول بأن الله جسم. وبما أنه صاحب هذا القول فقد ألزم بأن الجسم له نهاية وحد، إلا أنه لم يقبل الإلزام بدليل قوله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء، فأضيف الإلزام عند خصومه إلى مذهبه، ذلك أن للجسم طولاً وعرضاً فقالوا بأن هشاماً يقول بأن ربه تعالى جسم ذو طول وعرض. ويبدو أنه كان يؤمن بالقول بأن الله نور ساطع، وذلك تفسيراً للآية ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (سورة النور، آية ٢٤) فألزم بأنه نور ساطع له قدر من الأقدار حتى وصل الأمر عند البغدادي إلى القول بأنه كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة ذو لون وطعم ورائحة ومجسة. ويقول الشهرستاني أنه نقل عنه (أي لهشام) أنه قال عن الله تعالى: «هو سبعة أشبار بشبر نفسه»[2] لماذا قال هشام هذا القول وما الذي دفعه إلى هذا؟ اننا لا نشك في أن هذا القول مدسوس عليه، ذلك أن البغدادي يجد لهشام بن الحكم مسوغاً لقوله هذا فيقول أن هشاماً قال: «في معبوده أنه سبعة أشبار بشبر نفسه كأنه قاسه على الإنسان لأن كل إنسان في الغالب من العادة سبعة أشبار بشبر نفسه»[3]. ويبدو أن هذا التبرير الذي وجده البغدادي صالحاً لقول هشام بن الحكم هو تبرير لإلزامهم إياه بهذا القول. ومختصر الأمر في هذا انه إلزام من إلزامات الخصوم لهشام بن الحكم وذلك لقوله بأن الله تعالى «جسم». ويذكر الأشعري لنا قولاً في مقالة هشام في التجسيم يبرز مدى تخبط الرواة في نسبتهم له أقوالاً مختلفة متناقضة، فيقول عنه انه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرة أنه كالبلّورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك وقال: «هو جسم لا كالأجسام»[4]. وتبقى

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٤.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٤.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٤٨.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٠٤.

عندنا هذه الأقاويل مجرد أقاويل لا سند ولا صحة لها، ونحن ملزمون بالأخذ عنه قوله انه جسم لا كالأجسام وذلك لما عُرف عنه من علم واسع وثقافة عميقة.

وقبل الانتهاء من مقالته لا بد من الوقوف عند قول نقله عنه خصومه ومروا عليه مروراً سريعاً، فقد نقل عنه أنه قال: «أن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما، بوجه من الوجوه، **ولولا ذلك لما دلت عليه**»[١]. ولا يخفى ما في هذا القول من معان عميقة وجديدة. فهو يشير إلى أن الله تعالى يتجلى بوجه من الوجوه في مخلوقاته. وهذا التفكير يؤدي إلى القول بوحدة الوجود كما سنراها في أكمل صورها عند ابن عربي، حيث يتجلى الحق في أحسن مخلوقاته وأكملها وهي في بهائها وكمالها تدل بوجه من الوجوه على كماله وبهائه تعالى. والدليل على أن بين الله وخلقه تشابهاً بوجه من الوجوه هو ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة النفس بقوله «من عرف نفسه عرف ربه» أي من تأمل في خلقه واستكشف باطنه فعرف نفسه حق معرفتها فهو لا بد عارف بالحق سبحانه وتعالى. وقد أدرك ابن عربي[٢] هذه المسألة ادراكاً ذوقياً رفيعاً كما سبق وألمحنا إلى ذلك، فالدليل على أن الله يتجلى في خلقه قوله تعالى: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق ﴾، وهو ما خرج عن الإنسان، «وفي أنفسهم» وهو في عينه: «حتى يتبين لهم «أي للناظر» انه الحق[٣]. يقول ابن عربي انك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك[٤]. «ان في قول ابن الحكم أن بين معبوده والأجسام تشابهاً ما ولولا ذلك لما دلت عليه هو قول مصدق لما تنطق به هذه الآية. ولعل في هذا ما يشرح إصراره على التشبيه والقول بأن الله جسم ولكن دون الوقوع بهذه الإلزامات الفظيعة التي نسبها إليه خصومه.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٤. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٤٩.

(٢) را. ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٦٩.

(٣) الآية: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾: (سورة فصلت، الآية ٥٢).

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٦٩.

ج ـ المسألة الإنسانية في آرائه

أولاً: تحديد ماهية الإنسان

نجد عند هشام بن الحكم في المسائل الإنسانية تحديداً ثنائياً للإنسان مع غلبة الروح على الجسد، فالإنسان عنده (بـدن وروح والبدن موات والروح حساسة مدركة فاعلة وهي نور من الأنوار»[1]. وان صح هذا القول فإن هشام بن الحكم يعتبر في هذا المقام ذا نزعة روحية مخالفاً ما عرف عنه بأنه مجسِّم مشبِّه ذو نزعة حسية. فبينما أصر الجميع على أنه مجسم لقوله بأن الله جسم نجده هنا يعلي من شأن الروح ويعتبر الجسد مواتاً. فإذا كان الله تعالى مجرد جسم فما بال الإنسان لا ينظر إليه كجسد موات، ولكن ينظر إليه كروح مليئة بالحياة، لأنها هي الحساسة المدركة الفاعلة. فهل نحن نقف أمام قطع وتناقض في مذهبه بين الإلهيات والإنسانيات؟ وإذا كان مصراً على القول بأن الله جسم في الإلهيات، فما باله ينظر إلى الإنسان كروح في الإنسانيات. وازعم هنا أنه لا تناقض في مذهبه، فهو ذهب إلى اعتبار الله تعالى «جسمًا» ليؤكد تعيينه وتحديده، وليفلت من القول بإله كإله المعتزلـة لا متعين، لا مرئي، لا صفات له، فكرة مجردة، حتى ان الذات عند المعتزلة كادت أن تتحول إلى اللاذات. وإن هذا ما كان يدفع بهشام بن الحكم للتأكيد على أن الله جسم لا كالأجسام. أما قوله بأن الإنسان بدن وروح والبدن موات والروح هي الفاعلة فلا يناقض هذا مذهبه من حيث أن الإنسان «جسم»، ولا خلاف في ذلك ولا حاجة لتأكيد ذلك. أما جوهر الإنسان فهي روحه الحساسة وهي من خلق الله ودالَّة عليه. وإذا أخذنا المسألة من جانب مذهب «وحدة الوجود» ـ هذا المذهب الذي قاربه هشام بن الحكم ـ فإن الأرواح باقية خالدة عند الله والأجساد فانية، لا شيء خالد سوى وجهه تعالى. إن في قول ابن الحكم أن الروح هي الحساسة الفاعلة هو قول جاء به القرآن الكريم في وصف جوهر الإنسان عندما قال: «إن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً».

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٥١.

ثانياً: الجبر الإنساني والحرية الإنسانية

تظهر لنا النصوص القليلة المنسوبة لشهام بن الحكم قوله بالجبر الإلهي، ويبدو أن هذه الفكرة الجهمية (التي قال بها جهم بن صفوان) اعتنقها هشام بن الحكم لكونها تتّسق والمذهب الإمامي الشيعي، ولا سيما أن ابن الحكم كان يُنسب إلى مدرسة الصادق، ولم تكن أفكار الاعتزال حول القول بالحرية الإنسانية قد نفذت بعد إلى العقيدة الشيعية. إلا أن الأشعري الذي نقل لنا أن هشام بن الحكم كان يقول بالجبر ذكر لنا نصاً آخر عن جعفر بن حرب ينسب فيه إلى ابن الحكم القول بفكره «الكسْب» الاشعرية حيث يقول فيه: «ان أعمال العباد مخلوقة لله»، وحكى جعفر بن حرب: «إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، اضطرار من وجه، اختيار من جهة انه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة انها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيِّج عليها»[1]. إن القول بأن أعمال العباد مخلوقة لله هو قول جبري خالص، أما القول بأن الإنسان يختار أفعاله من جهة أنه أرادها واكتسبها، فهذه الفكرة كما قلنا هي بعينها فكرة الكسب الأشعري التي قال بها الأشاعرة فيما بعد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأشعري نفسه هو الذي نقل هذا القول عن جعفر بن حرب فإن القبول بأن ابن الحكم كان يقول بمذهب الكسب تحيط به بعض الشكوك، فضلاً عن اننا لو عدنا إلى قول ابن الحكم في الاستطاعة لرأينا أنه يرد الأفعال كلها إلى الله، فالاستطاعة عنده خمسة أشياء: الصحة، وتخلية الشؤون، والمدة في الوقت، والآلة التي بها يكون الفعل. والسبب الوارد المهيّج الذي من أجله يكون الفعل، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً[2]. إذن ما هي شروط حصول الفعل من العبد، إن أول شروط الفعل هي سلامة الصحة والجوارح، وجود الوقت الكافي لحصول الفعل، ومن ثمَّ تهيؤ الآلة التي بها يكون هذا الفعل، ولا تقترن هذه الشروط بوقوع الفعل إلا بسبب خارجي مهيج، وهذا السبب يُحدثه الله، فإذا اجتمعت الشروط مع السبب كان الفعل واقعاً لا محالة، وان الموجب للفعل هو

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١١٠.
(٢) نفس المصدر، ص ١١١.

السبب، ومحدث السبب هو الله تعالى. فإذن الأفعال متعلقة بأسبابها وأسبابها متعلقة بالخالق، لذلك هاجم المعتزلة هشام بن الحكم وغيره من مشايخ الشيعة لقولهم بالقدر خيره وشره من الله تعالى والزموهم القول بأن الكافر انما يكفر بعلة وسبب، والعلة والسبب من قبل الله، وهو مجبر مضطر لذلك، وهذا يؤدي حسب المذهب المعتزلي إلى أن الله هو الذي يشاء وقوع المعصية والكفر والفاحشة من العبد، الذي يتلقى أسباب الفعل من خارج ذاته.

إذا صح الأخذ بأن هشام بن الحكم كان تلميذاً أميناً لجهم بن صفوان في القول بالجبر، وإذا صحت أقواله المعتزلية في القبح والحسن والصلاح والأصلح، فإن مذهبه عندئذ ينقصه التوازن ويغدو من الصعب الحديث عن مذهب متّسق تمام الاتساق عند هذا العالم الكبير من علماء القرن الثاني الهجري.

ثالثاً: عصمة الأنبياء والأئمة

ينسب الأشعري إلى هشام بن الحكم قولاً يزعم بأن النبي غير معصوم عن الخطأ وجائز له أن يعصي الله فأما الأئمة لا يجوز ذلك عليهم. لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله. أما الأئمة فلا يوحى إليهم. ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا وان جاز على الرسول العصيان(١). ونحن نعلم أن هشام بن الحكم كان متابعاً للإمام جعفر الصادق. وإن أحد أركان العقائد الإمامية هو القول بعصمة الإمام، فمن الطبيعي أن يقول ابن الحكم بعصمة الأئمة. أما القول بجواز العصيان من قبل النبي فربما كان هذا القول مقحمًا عليه وربما يكون صادراً عنه ولكن بلهجة أخرى فالمعروف أن النبي عوتب في بعض الآيات: ﴿ عبس وتولىّ، إن جاءه الأعمى، وما يدريك لعلّه يزّكى ﴾(٢). كذلك دار لغط بين المسلمين في مسألة أخذ الفدا من أسارى بدر. ويقول البغدادي أن هشام بن الحكم زعم أن النبي عصى ربه عز وجل في أخذ الفدا من أسارى بدر غير أن الله عز وجل عفى عنه وتأول على ذلك قول الله تعالى ﴿ ليغفر

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١١٦.
(٢) القرآن الكريم، سورة عبس، آية ١ ـ ٣.

لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾[1] (سورة الفتح، آية ٢). إن من الجائز أن يكون هشام بن الحكم قد جوَّز وقوع الخطأ من الأنبياء وذلك لأنهم غير معصومين ومن الممكن تنبيههم والعفو عنهم عن طريق الوحي. أما أن يقول بأن النبي عصى ربه سبحانه وتعالى فهذا ما نستبعده أيضاً لا دفاعاً عن هشام بن الحكم ـ فالدفاع عنه اليوم لا يغنيه ولا ينفعنا ـ ولكن اتِّساقاً مع ما شهدنا له من ثقافة وعلم باعتراف جميع خصومه لذلك كان لا بد من محاولة تأويل هذه النصوص المنسوبة إليه في مختلف المسائل الدينية.

د ـ الخاتمة

وهكذا يكون التناقض هو الذي يكتنف شخصية هشام بن الحكم. لقد دافع عنه نفر من المسلمين وهاجمه البعض الآخر، وقد وصل الأمر بالملطي إلى وصمه بالإلحاد فيقول عنه انه «كان ملحداً دهرياً».. وانه هدم ركن التوحيد وساوى بين الخالق والمخلوق»[2]. ويجزم الاسفرايني بالقول عنه بأنه رأس المشبهة لأنه «كان يقيس معبوده على الناس[3] وما نستطيع قوله إنه كان «مجسِّمًا» بمعنى أنه كان يدافع عن مقالة تقول بأن الله جسم. وأمام بعض النصوص التي أكدت قوله بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام فإنه أصبح لزاماً علينا أن نتحفظ في صحة الأقوال المغالية في التشبيه التي نسبت اليه. ذلك أن هذه الأقوال صدرت عن خصومه وانه لمن «الخطأ الكبير أن ننقل أقوال المفكر عن آراء خصمه»[4] كما يقول النشار.

٤ ـ مقاتل بن سليمان والتشبيه

أ ـ شخصيته ومكانته الدينية

ظهر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ/ ٧٦٧ م) والعقائد الحشوية والمشبهة متفشية، وقد اختلفت الآراء حول شخصيته ومكانته الدينية، فقد

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٥٠.
(٢) الملطي، التنبيه.. ص ٣١.
(٣) الاسفراييني، التبصير في الدين، (تحقيق محمد زاهد الكوثري) مصر ـ ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م، ص ١٠٦.
(٤) النشار، نشأة التفكير الفلسفي، ج ٢، ص ١٧٣.

اعتبره البعض مفسِّراً سنياً. ولا تخلو بعض تفسيراته من نزعة إرجائية[1]، وقيل أنه كان في السياسة زيدياً، واعتبره الشافعي أكبر مفسر وان «الناس عيال في التفسير على مقاتل»[2] وقد لعنه الإمام أبو حنيفة، إلا أن الإجماع حول كونه مشبِّهاً ومجسِّمًا لم يحصل عند مقمِّشي أخبار الفرق الإسلامية. فالشهرستاني لا يعد مقاتلاً في عداد المشبِّهين، لا بل انه يرى انّه من أئمة السلف ومن أصحاب الحديث الذين سلكوا طريق السلامة فقالوا: «نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات[3].

أما النشار فيرى أن الأحاديث المروية عن مقاتل تنضح بالإسرائيليات: مثل «إذا كان يوم القيامة ينادي منادٍ: أين حبيب الله؟ فيتخطى صفوف الملائكة حتى يجُلسه معه على العرش حتى يمس كتفه»[4]. وينسب إليه المقدسي (ت. ٣٥ هـ/ ٩٦١ م) انه كان يقول ان «الله جسم من الأجسام، لحم ودم، وانه سبعة أشبار بشبر نفسه»[5]. وينسب إليه الأشعري قولاً شبيهاً بهذا الذي نسبه المقدسي فالله عند مقاتل: «جسم وان له جثة، وانه على صورة الانسان، لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه»[6]. إلا أن من الإنصاف أن نشك في صحة هذه الأقوال، وقد مر معنا أن نفس هذه الأقوال ستنسب فيها بعد إلى هشام بن الحكم (ت ١٩٠ هـ / ٨٠٥ م) وإلى

---

(١) ذكر الأب نويا أن مقاتل فسر «الذكر» تفسيراً وفق المذهب المرجئي وذلك في تفسيره لعدد من الآيات:

Noyia Paul, Exegèse Coranique et language mystique Beyrouth 1970, P 69.

وأدرجه الأشعري في فرقة المرجئة لأنه يقول بأن الإيمان يحبط عقاب الفسق لأنه أوزن منه: الأشعري مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٢١٣.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان ١ ط مصر ١٩٥٨ - ١٩٥٩، ج ٢، ص ٦٥٧.

(٣) الشهرستاني الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٤.

(٤) النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة ١٩٧٧، ط ٧، ج١، ص ٢٨٩.

(٥) المقدسي، البدء والتاريخ، ط فرنسا، ١٩١٩، ج ٥، ص ١٤١.

(٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٢١٣.

ابن كرام (ت ٢٥٥ هـ / ٨٦١ م) صحيح أن مقاتلاً ترك لنا قطعاً من تفسيراته التي تثبت تمام الإثبات توسعه في التشبيه إلا أن ذلك لا يعني أنه كان يقول مثل هذه الأقوال التي ذكرها المقدسي والأشعري. وما نستطيع أن نطمئن إليه من خلال تفسيره انه كان مشبهاً[١]. وهذا التشبيه هو الذي ينفذ إلى عقول العامة وتستسيغه الدهماء. لذلك كان له أنصار كثيرون، ذلك أن تقريب مفهوم الألوهية إلى أذهان البشر بقياسها بمقاييس انسانية الفوها، انما يرسخ ويثبت أكثر مما ترسخ عقائد الجهمية والمعتزلة التي ذهبت إلى أن الله هو فكرة مجردة، لا متعين، ولا مرئي، ولا محدود. لذلك كان «صَنَمُ» المشبهة أقرب إلى أذهان العامة من «جوهر» المعتزلة. لذلك ازدهرت الآراء المقاتلية في مدرسة المحدِّثين، وقد سار على نهج مقاتل. «رجال من أمثال عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤ هـ) وقد كتب كتاب «الاستقامة» مدعمًا الآراء المقاتلية. وقد استند الملطي في كتابه التنبيه على كتاب الاستقامة»[٢]. ويبدو أن الاتجاه الذي مثَّله مقاتل أدى فيها بعد إلى ظهور فِرقٍ وحركات دينية كان الحشو والتشبيه من أبرز خصائصها كالحركة التي عرفت «بالبربهارية»[٣] كذلك ظهرت فيها بعد فرقة «الحَلْمانية»[٤]. ويبدو أن اتجاه هذه الفرقة وإيغالها في التشبيه والتجسيم أدى بها إلى القول بالحلولية، وقد كان أبي حلمان وأصحابه يستدلون على جواز حلول الله في الأجساد بقوله تعالى للملائكة في آدم: ﴿ فإذا سوَّيته ونفخت فيه من روحي فقِعوا له ساجدين ﴾[٥].

---

(١) ذكر الأب نويا ايغال مقاتل في التشبيه وذلك في تفسيره لآية الكرسي (سورة البقرة، الآية ٢٥٥) حيث يقول بأن العرش يجند فوق السماوات والأرض وإن كراسي العرش طويلة كالسموات السبع. . Noyia, P, Exegèse coranique.. P 69.

(٢) النشار، نشأة التفكير الفلسفي، ج ١، ص ٢٩١.

(٣) تنسب هذه المدرسة إلى محدث مشهور هو بحر محمد بن الحسن أبو كوثر بن علي البربهاري، وقد ظهرت في القرن الرابع الهجري، راجع المصدر السابق.

(٤) تنسب هذه الفرقة إلى ابن حلمان الدمشقي، وهو من أصل فارسي، نشأ بحلب وأظهر دعوته بدمشق فنسب إليها، راجع نفس المصدر السابق.

(٥) القرآن، سورة الحجر، آية ٢٩.

ب ـ جدلية الله والإنسان في الآراء المقاتلية من خلال تفسيره

يعتبر كتاب الأب نويا: «Exégèse coranique et language mystique» بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي «كما يقترح الأب فريد جبر عنواناً لهذا الكتاب الموضوع بالفرنسية(۱) ـ بحثاً في منتهى الأهمية بالنسبة لنا في دراستنا عن مقاتل بن سليمان، ذلك أن الأب نويا في بحثه العميق في لغة المتوصفة ونفسانياتهم وتطورها انطلق مما يكاد يكون أقدم ما بلغنا كاملاً من تفسير قرآني هو لمقاتل بن سليمان(۲). وهذا يعني أن مقاتلاً فسر القرآن تفسيراً يخرج به عن حدود المعنى الواحد الظاهر وفسر القرآن تفسيراً يخرج عما كان مألوفاً في عصره. وإذا تجاوزنا عصر مقاتل بن سليمان ونظرنا إلى ما استقرت عليه مدارس التفسير القرآني لوجدنا كما يقول الأب نويا ثلاثة مناهج لتفسير القرآن: التفسير السني والتفسير الشيعي والتفسير الصوفي. التفسير السني هو كما يقول القشيري: شرح النص على مستوى الحرف والألفاظ(۳). وهذا الشرح يتناول النص القرآني من وجوه عديدة: اللغة، القواعد، الأحكام، التاريخ، العقيدة، وذلك تبعاً لاختصاص المفسر، ومن النادر أن يتناول مفسر وجهاً واحداً من هذه الوجوه، وفي الغالب يجمع بين هذه الوجوه، وهذه حال أكثرهم: الطبري، الثعلبي، الزمخشري، الرازي وغيرهم(٤).

أما التفسير الشيعي فهو في الغالب تأويل، أي أنه تحليل على مستوى المعنى، لذلك نكتشفه من المعنى الأدبي، من المعنى الباطن، الذي يعود سره إلى أهل البيت (عائلة النبي)، فالمعنى إذن يبحث عنه في التوجيهات الاجتماعية ـ السياسية..

أما التفسير الصوفي فهو كما يسميه المتوصفة لا تفسير ولا تأويل، إنه استنباط. والاستنباط يعني فعل استخراج المياه من منابعها. وهذا يعني إظهار

---

(۱) مجلة الباحث، السنة الثانية، العدد الرابع، شباط ۱۹۸۰. من مقالة للأب الدكتور فريد جبر تحت عنوان: «التفسير القرآني والمصطلح الصوفي في كتب اشراقية ص ٥۱.

(۲) نفس المصدر.

(۳) P. Noyia, Exégèse Coranique.. P 33.

(٤) P. Noyia, Exégèse Coranique.. P 33.

الشيء الذي كان مخبأ في باطن الأرض. بالنسبة للصوفية النص القرآني له عمق، إنه باطن مغطى بالظاهر، وله معنى سري، وحي مخبأ في حنايا المعنى الأدبي، وهذا المعنى يكشفه الاستنباط.

لا يندرج عند الأب نويا تفسير مقاتل في أي واحد من هذه التفسيرات الثلاث.. لكن مقاتلاً قرأ القرآن بطريقة ثلاثية نستطيع أن نسميها أدبية، تاريخية وحروفية[1]. لقد قرأ مقاتل القرآن قراءة جديدة وهذا ما استدعى ثورة أهل السنة والجماعة عليه فقد هاجمه أبو حنيفة كما مر معنا. ومهما يكن فقد نبه الأب نويا إلى أن مقاتل بن سليمان هو أول من حقق ترجمة حقيقية للقرآن إلى لغة ثابتة أكثر سهولة[2]. وهكذا نستطيع أن نتبين من خلال تفسيره جدلية الله والإنسان من خلال الشرح المستفيض لبعض الألفاظ الذي حققه الأب نويا في كتابه المنوه عنه.

أولاً: الميثاق، معرفة وعمل

ما هي العلاقة «alliance» بين الله والإنسان؟ إذا عدنا إلى القرآن الكريم لألفينا العلاقة عبارة عن إقرار الخلق بنعم الله تعالى وإيمانهم بوحدانيته وربوبيته ومن ثم تسليمهم وخضوعهم لإرادته ومشيئته. وإذا تذكرنا أن مقاتلاً «لا يخترع شروحات (للنص القرآني) من عندياته، إنما نراه متقيداً بمنهج تقليدي مألوف مؤدياً معنى اللفظة القرآنية انطلاقاً من قرائنها فقط[3]. فإننا سنلاحظ عنده تفسيراً للعلاقة بين الله والإنسان بأنها علاقة معرفة من العبد بربه وإيمان وتسليم لربوبيته «Souverain eté» . لقد فسر مقاتل كلمة الميثاق الواردة في الآية: ﴿ واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا ﴾[4]. بأن الميثاق هو الإسلام ويستنتج: أن الميثاق هو اليوم الذي دعيتم فيه إلى معرفة الله وربوبيته قائلين: سمعنا وأطعنا[5] بماذا فسر

---

(١) P. Noyia, Exégèse Coranique.. P 34.

(٢) P. Noyia, Exégèse Coranique.. P 35.

(٣) الأب فريد جبر، مقالة في مجلة الباحث. ص ٥٦.

(٤) القرآن، سورة المائدة، الآية ٧.

(٥) P. Noyia, Exégèse Coranique.. P 46.

مقاتل: سمعنا وأطعنا، فسرها بإقرارهم بالتسليم وهذا هو روح الإسلام في نظره، التسليم يعني الطاعة، والطاعة تعني العمل. أما إذا عدنا إلى الآية ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ﴾[١] يقول مقاتل إن أول ميثاق (علاقة) «Alliance» أقامه الله مع عباده هي خلقهم وإخراجهم من العدم: ألست بربكم؟ أجابوا: نعم شهدنا. إن العباد الذين يدركون سن العبادة فيؤمنون بالله وخلقه، وكتبه ورسله وملائكته، بالجنة والنار، بما أمر به ونهى عنه. أن العبد الذي يكون وفياً لربه يكن الله وفياً معه بإعطائه الجنة. ويستنتج مقاتل بأن العلاقة هي: إيمان بالله وميثاق بالعمل[٢] الأولى هي المعرفة ومعبر عنها بنعم شهدنا، والثانية عمل معبر عنها بسمعنا وأطعنا. يبدو تفسير مقاتل هنا بعيداً جداً عن مذهب الإرجاء. فالعمل هنا يدخل في صميم العقيدة: الإسلام: معرفة مقرونة بالعمل وهذا يخالف ما أطلقه البعض على العموم بالقول بأن مذهب مقاتل كان مرجئياً.

ثانياً: الله قريب من الإنسان بعلمه

ذكر مقاتل بن سليمان الحديث الذي أصبح فيما بعد مشهوراً في «تفسير خمسماية آية» عندما تمثل جبريل لمحمد وسأله عن الإيمان والإسلام والإحسان. قال (أي جبريل) يا رسول الله ما الإسلام؟ فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة.. قال صدقت: ثم قال ما الإيمان؟ قال عليه الصلاة والسلام: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. قال صدقت، ثم قال: ما الإحسان؟ قال عليه الصلاة والسلام: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال صدقت[٣].

لماذا فرَّق الرسول بين الإسلام والإيمان: لأن الإسلام قد يرد بمعنى

---

(١) القرآن، سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٢) P. Noyia, Exégèse Coranique.. P 47.

(٣) ذكر هذا الحديث بهذه الصيغة الشهرستاني في الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٠.

الاستسلام ظاهراً ويشترك فيه المؤمن والمنافق: «قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا»(١) ففرق في التنزيل بين الإيمان والإسلام. فالإيمان أكمل من الإسلام.

ويرى الشهرستاني أن من جمع بين الإسلام والتصديق، وقرن المجاهدة بالمشاهدة، وصار غيبه شهادة، فهو الكمال. فكان الإسلام مبدأ، والإيمان وسطاً، والإحسان كمالاً وعلى هذا شمل لفظ المسلمين: الناجي والهالك(٢). وفي القرآن قرن الإسلام بالإحسان: «بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن»(٣) ويقول الأب نويا إن هذا القول عن الإحسان لا يمكن لأحد أن يفهمه حق فهمه كالصوفية. الإحسان هو في هذا الحديث أن تكون بقرب ربك كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فهو يراك. أما مقاتل بن سليمان فقد قصَّر في تفسيره لمعنى الإحسان كما هو وارد في هذا الحديث ولم يُبدع شيئاً جديداً في تفسيراته. لقد فسَّر العدل بالتوحيد والإحسان بالعفو عن الناس في قوله تعالى: ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾(٤) كذلك فسر الإحسان في قوله تعالى: ﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾(٥) بالجنة وأهل التوحيد. فأصبحت: هل جزاء أهل التوحيد إلا الجنة(٦).

وهكذا تختفي كل المعاني العميقة والرائعة في تفسير الإحسان بالقرب من الله كما ورد في الحديث المذكور آنفاً. ويبدو أن مقاتلاً لم يستفد من هذا الحديث في تنويع شرحه لمعنى الإحسان بمعنى القرب في مختلف آيات القرآن. وإنه لمن العجب أن يفسر الآية: هل جزاء الإحسان إلا الإحسان هذا التفسير الباهت.

ولو أن الأمر بالنسبة لقرب الله من الإنسان اقتصر على عدم التوسع في

---

(١) القرآن. سورة الحجرات، آية ١٣.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤١.
(٣) القرآن، سورة البقرة، الآية ١١٢.
(٤) القرآن، سورة النحل، الآية ٩٠.
(٥) القرآن، سورة الزحف، الآية ٦٠.
(٦) P. Noyia, **Exégèse** Coranique P 45.

تفسير معنى الإحسان بمعنى القرب لهان الأمر. إلا أن مقاتلاً عاد ليفسر القرب بمعنى آخر وهو العلم. يقول الأب نويا عن الإلّه القريب أليس هو الإلّه الأقرب مني من نفسي ذاتها عند القديس أوغسطين[١] وإذا قرأنا الآية السادسة عشرة من سورة (ق) فإننا نرى أن الله قريب من الإنسان أكثر من نفسه ذاتها: «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد». بماذا فسر مقاتل هذا القرب؟ لقد فسره بالعلم، إن علم الرب هو الأقرب إلى القلب من حبل الوريد. كذلك هو الأمر في تفسيره للآيتين الثالثة والرابعة من سورة (الحديد): ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم وأين كنتم والله بما تعلمون بصير﴾.

لقد فسر مقاتل الأول (قبل كل شيء) والآخر (بعد الخلق) والظاهر (فوق كل شيء، أي فوق السماوات) والباطن (في قلب كل شيء، يعرف ما في الأرض) وهو معكم (يعني في علمكم) أين ما كنتم (على الأرض)[٢].

وهكذا فقد فسر المعية (القرب) بالعلم. وهذا ناتج ربما عن تقيده التام بالنصوص وعدم الخروج في التفسير عما هو مثبت في النص الأصلي وكأنه «يتحاشى أن يضيف على تلك المعاني شيئاً من عندياته»[٣] وهكذا لم يتصور مقاتلاً القرب من الله قرباً عكسياً بين الله والإنسان[٤]. وببساطة الله قريب طالما أن علمه نافذ إلى القلب والإنسان قانع بكونه مخزن أسرار علم الله.

٥ ـ خلاصة وحكم

رأينا في هذا الفصل ألا نسترسل في ذكر أقوال المشبهة والحشوية في تشبيههم للذات الإلّهية بالإنسان وذلك لإسفاف هذه الأقوال على العموم

(١) P. Noyia Exègese Coranique et language mystique. P 51.

(٢) P. Noyia. Exégèse coranique.. P 51

(٣) الأب فريد جبر، مقالة في مجلة الباحث، ص ٥٢.

(٤) P Noyia Exégèse coranique. P 52.

فضلاً عن أنها لا تغني موضوعنا الهادف إلى استكشاف العلاقة الجدلية بين الله والإنسان عند مختلف الفرق. لذلك آثرنا عدم الحديث عن إجازتهم على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة الروحية حداً من الإخلاص والاتحاد المحض. وما حكاه الكعبي عن داوود الجواربي أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك[1]. وما نقلوه من أخبار وأحاديث وصفت ونسبت إلى النبي كقولهم: اشتكت عيناه فعادته الملائكة وغير ذلك من الأحاديث والأقوال. لذلك عمدنا في هذا الفصل إلى شرح معنى التشبيه ومن ثم الحديث عن أعلام نسب إليهم التشبيه بصورته المستقبحة فحاولنا جهدنا محاولة معرفة المعاني الحقيقية لآرائهم الموحية بالتشبيه، مع التشكيك في صحة الأقوال الموغلة في التشبيه والمنسوبة إليهم، مع محاولة تأويلها وفهمها على حقيقتها بعيداً عن إلزامات الخصوم وتجريحاتهم في حق مخالفيهم. ولم يكن قصدنا في هذا الفصل إلا الوصول إلى حقيقة ما قاله أمثال هشام بن الحكم ومقاتل بن سليمان خدمة للحقيقة الموضوعية وانصافاً منا لمفكرين كبار نسبت إليهم آراء لا يمكن أن تصدر إلا عن جاهل مغرض.

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥.

الفصل الرابع

الله والإنسان عند الخوارج

١ ـ النشأة السياسية للخوارج

يرتبط النشوء السياسي للخوارج بحرب صفين عندما خرج على علي أمير المؤمنين طائفة ممن كانوا معه في هذه الحرب، وأجمعوا على تكفيره لقبوله التحكيم(١). إلا أن الشهرستاني عاد فعمَّم لفظ «الخوارج» على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان(٢). ويرى جولد تسيهر أن التحكيم كان الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية في الإسلام. ويوافق جولد تسيهر الأشعري والشهرستاني على أن ظهور أول فرقة دينية في الإسلام كانت بسبب موافقة علي على التحكيم فكان أن ظهر في معسكره «بعض المسلمين المتعصبين الذين رأوا أن الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصح أن يوكل إلى البشر..» وهكذا اتخذوا هذا المبدأ «لا حكم إلا لله» شعاراً لهم وانسحبوا من جيش علي وأصحابه وعرفوا في تاريخ الإسلام بسبب انفصالهم «بالخوارج»(٣).

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٥٦، والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٤.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٤. ووصف الشهرستاني بعض التابعين بالإحسان لأن بعضهم حاد عن جادة السنة وهوى في الضلال.

(٣) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، (ترجمة محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحلق، علي حسن عبد القادر) مصر ١٩٤٦، ص ١٦٠.

وإذا كان لفظ الخوارج يعني عند مخالفيهم ذماً وتقريعاً لخروجهم عن رأي الجماعة وجادة الصواب، فإنه عندهم يعني الخروج في سبيل الله مسترشدين بقوله تعالى: ﴿ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغمًا كثيراً ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيمًا»[1].

ويذهب بعض المحدثين إلى القول بأن حركة الخوارج كانت موجودة بأشكال وقوالب معينة منذ أيام الرسول. وإن هذه الحركة لم تكن وليدة صفين ولا كانت بنت التحكيم[2]. بل كانت تتمثل بالغلاة المتطرفين الذين يجعلون من أنفسهم موازين للحق والباطل ومن عقولهم مقاييس للخطأ والصواب.

وللدلالة على وجود هذه الحركة منذ عهد الرسول ما رواه أبو العباس المبرد عن قسمة قسمها النبي فقام إليه رجل مضطرب الخلق، غائر العينين، ناتىء الجبهة قائلاً: لقد رأيت قسمة ما أريد بها وجه الله، فغضب رسول الله حتى تورد خداه وقال: أيأمنني الله عز وجل على أهل الأرض ولا تأمنوني، فقام إليه عمر فقال: ألا أقتله يا رسول الله فقال ﷺ: إنه سيكون من ضئضىء هذا قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية[3]. بالإضافة إلى ذلك لم يكن الخوارج بعيدين عن مقتل الخليفة عثمان، ولعل هذا ما قصده الشهرستاني عندما أشار إلى تهديدهم الإمام علي بقبول التحكيم بقولهم له: «لتُرجعنَّ الاشْتر عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان»[4] بالإضافة إلى هذا فقد ذكر عرفان عبد الحميد سبباً مهمًا من أسباب ظهور الخوارج السياسي وهو عودة العصبية القبلية والتناحر المتوارث بين القبائل إلى الظهور بعد موت النبي[5]، فقد رأت هذه القبائل متنفساً في

---

(١) القرآن، سورة النساء، الآية ١٠١.

(٢) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة ١٩٧٧ م، ص ٥٤، وعرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية بغداد، دون تاريخ، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) أبو العباس المبرد، أخبار الخوارج من كتاب الكامل، دار الفكر الحديث لبنان، دون تاريخ ص ٣٨. والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٥.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١١٤.

(٥) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ٨٦ ـ ٨٧.

حركة الخوارج لمناهضة قريش وعدم الاعتراف بحصر الخلافة في قبيلة النبي وإطلاق شعارات متطرفة كقولهم لا حكم إلا لله، وان مرتكب الكبائر مشرك مخلد في النار واضطرارهم إلى خوض معارك لا تنتهي مع مخالفيهم السياسيين.

٢ ـ الإيمان مقرون بالعمل عند الخوارج

إن حركة الجدل في مسألة مرتكب الكبيرة بدأت واحتدمت بعد مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان. إلا أن هذه المسألة «لم تتخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الإيمان إلا عند ظهور الخوارج». فالخوارج أصروا على نظريتهم بأن مرتكب الكبيرة كافر، و«أجمعوا على أن الله سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً إلا «النجدات»[1]. وهكذا أدخل الخوارج لمفهوم الإيمان شيئاً جديداً، فقد كان الإيمان منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولاً الاعتقاد الداخلي، ثم الإقرار به نطقاً باللسان، لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصراً آخر، هو العمل الخارجي العضوي، فليس يكفي أن يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل لا بد أن يتطابق الاعتقاد والعمل[2]. وقد أدى بهم قرن الاعتقاد بالعمل إلى تكفير القعدة عن القتال وإظهار البراءة منهم حتى وإن كانوا موافقين للخارجي على دينه، وأول من أظهر تكفير القعدة هو نافع بن الأزرق (ت سنة ٦٠ هـ) وقد كفّر نافع من لم يهاجر إليه[3]. فإذن لا يكفي المرء أن يكون اعتقاده صادقاً راسخاً حتى يصبح مؤمناً كما هو الأمر عند المرجئة وأهل السنة والجماعة. بل لا بد للمؤمن حتى يكتمل إيمانه من أن يتطابق عنصر العمل مع الاعتقاد. فالإنسان عند الخوارج اما مؤمن واما كافر. فلا يجوز أن يجتمع في الإنسان الواحد الإيمان والنفاق، فيكون محموداً من وجه ومذموماً من وجه آخر، فيستحق الجنة والنار جميعاً[4]. وانسياقاً مع هذا المنطق حكم الخوارج على أنفسهم بوجوب الجهاد

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ١٥٧. والنجدات هم أصحاب نجده بن عامر المحنفي.
(٢) حسين مروة، النزعات المادية. ج ١، ص ٥١٠.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٢١.
(٤) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، ص ٢٠١.

واعتبروا مخالفيهم في الايمان والعمل مشركين يجب مقاتلتهم ومن هنا «كان تاريخ الخوارج دموياً يأخذ بالعنف، ولا يقبل المهادنة ولا المصافحة مع أي من مخالفيهم نظرياً أو عملياً»[1].

وقد رد الشهرستاني على الخوارج مبيناً أغاليطهم في قرنهم الإيمان بالعمل فيقول إنه «ورد في الكتاب في كم آية انه الذين آمنوا وعملوا الصالحات ففرق بين لفظ الإيمان والعمل»[2]. ويضيف الشهرستاني بأن الإيمان له حقيقة والعمل له حقيقة غير الإيمان فقد خاطب الله في كتابه «الفاسقين بخطاب المؤمنين يا أيها الذين آمنوا لا تفعلوا كذا، علم بذلك قطعاً أن الإيمان لو كان هو العمل بعينه، أو كان العمل ركناً مقيًّا بحقيقة الإيمان لما ميز بهذا التمييز»[3]. وخلاصة الأمر هو أن الخوارج بالإضافة إلى تعصبهم الديني كانوا أشد الفرق الإسلامية تهوراً واندفاعاً وحماساً في اعتناق آرائهم والذود عنها.

٣ ـ أفعال العباد واختلافهم في نسبتها إلى الله والإنسان

لم يخض الخوارج في المسائل الكلامية حول ذات الله وصفاته وأفعاله بشكل معمق، وذلك عائد لعدة أسباب منها أن نشأتهم البدوية وابتعادهم عن الحضر بالاضافة الى عدم الاستقرار السياسي وانشغالهم الدائم بالحروب، جعل أبحاثهم وآرائهم الكلامية تتسم بالكثير من البساطة والسذاجة. وهم مختلفون فيما بينهم أشد اختلاف حتى أننا نستطيع أن نقول أنه لا تجمعهم لحمة فكرية واحدة كما هو الأمر عند المعتزلة أو الأشاعرة. إلا أن ما يسترعي النظر أنهم في بعض المسائل الاعتقادية الهامة يقربون كثيراً من المعتزلة. وقد ظهرت عند فقهائهم نزعات عقلانية[4] Rationaliste وسنعرض فيما يلي

(١) حسين مروة، النزعات المادية. ج١، ص ٥١١.

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٤٧٥.

(٣) نفس المصدر.

(٤) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٧٢.

اختلافاتهم حول نسبة أفعال العباد، هل هي مخلوقة لله أم أن العبد هو خالق أفعاله.

أ ـ عند البيهسية

والبيهسية هم أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر، وقد كان الحجَّاج طلبه أيام الوليد فهرب إلى المدينة، فطلبه بها عثمان بن حيان المزني فظفر به وحبسه. وكان يسامرهْ إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله، ففعل به ذلك[١].

ومن مراجعتنا لمختلف الفرق التي أدرجت تحت اسم البيهسية عند الشهرستاني والأشعري. يتبين أن هذه الفرقة (البيهسية) كانت تقول بـأن أفعال العباد مخلوقة لله. إلا صنف واحد من هذه الفرقة يقال لهم أصحاب السؤال. ويقول الأشعري عنهم أنهم «أصحاب شبيب النجراني»[٢]. وكل ما يذكره الشهرستاني والأشعري عن هذه الفرقة من البيهسية في مسألة القدر هو «انهم وافقوا القدرية في القدر وقالوا: إن الله فوَّض إلى العباد فليس لله في أعمال العباد مشيئة، فبرئت منهم عامة البيهسية»[٣].

ب ـ عند العجاردة

وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد. وقيل أنه كان من أصحاب أبي بيهس. ثم خالفه وتفرد بقوله: تجب البراءة على الطفـل حتى يُدعى إلى الإسـلام . وإن أطفال المشركين في النار مع آبـائهم. ويحكى عنهم أنهم ينكرون سورة يوسف من القرآن، ويزعمون أنها قصة من القصص. ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن[٤].

وقد افترقت العجاردة أصنافاً مختلفة. ولكل صنف مذهب على حـاله.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٥.
(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٧٩.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٧. وفي مقالات الإسلاميين انهم (قالوا بقول المعتزلة في القدر). ص ١٨٠.
(٤) نفس المصدر، ص ١٢٨.

وما يهمنا هنا الذين خاضوا في مسائل القدر لعلاقة هذا الموضوع ببحثنا. وأول فرقة منهم قالت بالقدر هي فرقة «الميمونية».

يقول الشهرستاني عن الميمونية: (أصحاب ميمون بن خالد). إنه كان من جملة العجاردة إلا أنه تفرد عنهم بإثبات القدر خيره وشره من العبد. وإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً. وإثبات الاستطاعة قبل الفعل، والقول بأن الله تعالى يريد الخير دون الشر، وليس له مشيئة في معاصي العباد[1]. وقد وافق الميمونية في قولهم بالقدر خيره وشره من العبد عدد من فرق العجاردة «كالخمرية» الذين ثبتوا على قول الميمونية بالقدر[2]. وكذلك فرقة الاطرافية التي كانت على مذهب حمزة في القول بالقدر.

وقد خالفت أصناف أخرى من «العجاردة» فرقة الميمونية وقولها بالقدر ومن أبرز هذه الفرق فرقة «الخلفية» الذين «أضافوا القدر خيره وشره إلى الله تعالى، وسلكوا في ذلك مسلك أهل السنة»[3]. وكذلك «الشعيبية» الذين كانوا من أصحاب ميمون. إلا انهم برأوا منه حين أظهر القول بالقدر. وسبب افتراق «الشعيبية» عن «الميمونية» قصة طريفة. إلا أنها مع ذلك تعتبر محاجَّة مهمة بين القائلين بالمشيئة الإلهية المطلقة. والقائلين بمشيئة الإنسان الحرة. وسبب الافتراق هو «انه كان لميمون على شعيب مال فتقاضاه، فقال شعيب: أعطيكه ان شاء الله، فقال ميمون: قد شاء الله أن تعطينيه الساعة، فقال شعيب: لو شاء الله لم أقدر إلا اعطيكه، فقال ميمون: فإن الله قد شاء ما أمر، وما لم يأمر لم يشأ، وما لم يشأ لم يأمر، فتابع ناس ميموناً، وتابع ناس شعيباً، فكتبوا إلى عبد الكريم بن عجرد ـ وهو في حبس خالد بن عبد الله البجلي ـ يعلمونه قول ميمون وشعيب، فكتب عبد الكريم: إنا نقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق بالله سوءاً، فوصل الكتاب إليهم، ومات عبد الكريم، فادعى ميمون أنه قال بقوله حين قال: «ولا نلحق بالله

(١) نفس المصدر، ص ١٢٩.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٦٥، الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٩.
(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٣٠.

سوءاً. وقال شعيب: لا بل قال بقولي حيث قال: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فتولّوا جميعاً عبد الكريم، وبرىء بعضهم من بعض»[١].

ان قصة شعيب مع ميمون تبينٍ مدى اختلافهم مع بعضهم في المسائل الكلامية وخاصة في مسألة القدر، لذلك نستطيع أن نقول بعدم وجود لحمة فكرية في مذهب الخوارج، لذلك يقتضي الأمر الوقوف عند رأي كل فرقة منهم على حدة، وذلك لوجود اختلافات عميقة في الرأي بينهم، لئلا يوقعنا التعميم في نتائج غير دقيقة عن مذهبهم. فواضح من هذه القصة أن شعيباً كان يميل إلى القول بالجبر الخالص. بينما كان ميمون يؤمن بأن الأعمال خيرها وشرها مفوَّضة للعباد. لقد تخبَّط الخوارج طويلاً في مشاكلهم السياسية، وكذلك في المسائل الفكرية، كانوا مفكّكين منقسمين وخاصة في المسائل الكلامية.

٤ ـ الالتزام السياسي في شعر الخوارج

لا بد قبل الانتهاء من الحديث عن الخوارج من كلمة تقال في شعرهم والتزامهم الخلقي والسياسي، فقد التزموا في شعرهم وأدبهم «خطاً واحداً لم يحيدوا عنه، فلم يتخذوا شعرهم أداة للتكسب والاحتراف. ولا استخدموا هذا الشعر لاغراض تخالف عقائدهم. حتى ليمكن القول انهم اصحاب مدرسة الالتزام في فن الشعر»[٢]. فكانوا بحق أول من حاول السمو بالشعر عن المدح والتكسب، وكان شاعرهم عمران بن حطان[٣] لا يحب المداحين وقد لام الفرزدق على ذلك بقوله له:

أيها المادح العباد لِيُعطى ... إن لله ما بأيدي العبادِ
فاسأل الله ما طلبت إليهم ... وارجُ فضل المقسِّم العواد

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٦٥ ـ ١٦٦. والاسفراييني التبصير في الدين، ص ٥٤.

(٢) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، ص ٢٨٥.

(٣) هو ابن شهاب عمران بن حطان بن ظبيان يعود أصله إلى بكر بن وائل توفي عام ٨٤ هـ: الجاحظ، البيان والتبيين ج ٣، ص ٢٦٥.

لا تقل في البخيل ما ليس فيه وتسمي البخيل باسم الجواد[1]

أما من كان يسير على مذهب الخوارج فهو الذي يستحق المدح وذلك بسبب التزامه، وفي ذلك يقول عمران بن حطان في ضربة ابن ملجم لعلي:

يا ضربة من منيب ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فاحسبه أوفى البرية عند الله ميزاناً[2]

أما شاعرهم الطرماح بن حكيم (توفي سنة ١٠٠ هـ ٧١٨ م) فيفضل أن يقذف بنفسه إحدى المقاذف ولا ينتظر وعود الخلفاء حيث يقول:

وإني لمقتاد جوادي فقاذف به وبنفسي، العام، إحدى المقاذف
لأكسب مالاً أو أؤول إلى غنى من الله يكفيني عدات الخلائف[3]

٥ ـ خلاصة وحكم

نخلص إلى القول عن الخوارج إنهم قوم لم تفارقهم صفات البداوة ولم تهذِّب طباعهم حياة الحضر. لذلك فقد حكمت حياتهم العصبية البدوية وسدَّت منافذ عقولهم، فأخذوا بظاهر الأمور وظاهر النصوص دون إعمال فكر أو روية، مما جعل حياتهم جهاداً متواصلاً ودماء مسفوكة. وهم «أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن مذهبهم، وحماسة لآرائهم، وأشد الفرق تديناً في جملتها. كما أنهم كانوا أشدها تهوراً واندفاعاً»[4].

وما يعنينا هنا في هذه الملاحظة عن تشددهم في أمور دينهم وأخذهم بالظاهر، إن آرائهم الكلامية لم تكن على قدر كافٍ من النضوج والعمق، وهذا عائد إلى أن علم الكلام لم تكن قد نضجت أبحاثه أيام نشأتهم من جهة، ومن جهة ثانية فإن الخوارج لم يعرفوا فترة من الاستقرار في حياتهم. فقد حاربهم الإمام علي محاربة لا هوادة فيها. كذلك كانت حربهم مع الأمويين. لذلك كانت آراؤهم على الجملة متطرفة. ويبدو أن آفاق تفكيرهم

---

(١) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ٤٩٢. والأبيات مأخوذة من الأغاني ج ١٦، ص ٣١٩ - بيروت ١٩٥٦ م.

(٢) الأصفهاني، الأغاني، ج ١٦، بيروت ١٩٥٦ م، ص ٣١١.

(٣) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الملحق ١، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، (مكتبة الآداب، القاهرة)، ص ٩٨.

كانت ضيقة جداً فلم يتمتعوا بسعة الاطلاع وبسط الرأي. فقد رموا بالشرك كل من خالفهم في الاعتقاد والعمل[1]. وهم مع ذلك مختلفون جداً فيما بينهم. وقد ظهرت لنا هذه المسألة في خوضهم في مشكلة أفعال الإنسان، أهي مخلوقة لله أم للإنسان. وقد بقيت لمعتقداتهم في الشرك والإيمان أهمية كبرى في تاريخ المذاهب الإسلامية وصراعاتها. فقد تفردوا في تفسيرهم للأبحاث كما رأينا حتى أنهم قتلوا على ما روى المبرد في كتابه الكامل عبد الله بن خباب (وهو أحد الصحابة المعروفين) لأنه لم يقل أن عليا مشرك، وساموا رجلاً نصرانياً بنخلة له. وكان النصراني مع عبد الله بن خباب. فقال هي لكم، قالوا: والله ما كنا لنأخذها إلا بثمن. فقال ما أعجب هذا: أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ولا تقبلوا منا نخلة[2]. ومبدأ تكفير مخالفيهم يعود إلى ابتداعهم القول بأن الخطأ في الاجتهاد يخرج من الدين.

أما بالنسبة للإنسان عندهم في مملكة الله فعليه أن يجاهد ويكافح ويقرن إيمانه بعمله لينجو من عذاب النار المخلد. ويكاد أن يكون الإنسان «الخارجي» عندهم إنساناً كاملاً بل معصوماً. وقد لاحظ جولدتسيهر انهم «وثّقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية العليا توثيقاً تقصر السنة الإسلامية عن بلوغ مداه[3]. إن ربطهم هذا بين الأحكام الفقهية والمثل الأخلاقية العليا يخرج الدين من طقوسه الجامدة والآلية ليعطيه مضموناً حياً فعّالاً يتسق مع نبض الحياة وتطورها. فلا يكفي للمؤمن أن يؤدي عباداته بشروطها الجسمانية الآلية بينما باطنه وطويته تضمران السوء والإنحراف عن الأخلاق الحميدة. وسنلاحظ فيما بعد أن الصوفية سيخرجون بالكامل عن حدود الأحكام الفقهية في سبيل تعزيز المثل الأخلاقية العليا، يقول أبو يزيد البسطامي: خرجت إلى الحج فاستقبلني رجل في بعض المتاهات فقال: أبا يزيد: إلى أين؟ فقلت: إلى الحج. فقال: كم معك من الدراهم؟ قلت معي مائتا درهم. فقال طف حولي سبع مرات، وناولني المائتي درهم فإن لي عيالاً،

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٥٥، والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٠.

(٢) المبرد، أخبار الخوارج من كتاب الكامل، ص ٣٨.

(٣) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٧١.

فطفت حوله وناولته المائتي درهم»[1]. الصوفية خرجوا هنا عن الأحكام الدينية بالكامل في سبيل الأخلاق العليا. أما الخوارج فقد كانوا أول من حاول ابتداع أحكام فقهية جديدة ترفد الأحكام الفقهية السنية في سبيل انتصار الإنسان الكامل المعصوم على ذاته، وفي سبيل تدعيم أركان المثل الأخلاقية العليا. وما لا شك فيه أن الأحكام السنية الفقهية إذا لم تُوثَّق بمثل عليا فإنها تتحول مع مرور الزمن إلى طقوس خاوية. فقد لا تتناقض عند بعض المسلمين مثلاً فريضة الصلاة التي يؤديها هذا المسلم بطريقة آلية عندما يحين موعدها ويكون في نفس الوقت قد اقترف قبل القيام بها كذباً أو سعاية أو غيبة.

أما الخوارج فقد اشترطوا المثل الأخلاقية العليا كي تصح العبادات المكلَّف بها الإنسان. ولو أخذنا المسألة التعبُّدية التالية مثالاً لوضح لنا كم على الإنسان أن يجاهد ليفوز بصحة ديانته. فقد حدَّد الفقه الإسلامي نواقض الوضوء، وهي جميعاً عبارة عن حالات وشرائط جسمانية[2]. لكن الخوارج أضافوا بعض الزيادات: فما ينقض الوضوء عندهم «ما يجري على اللسان من كذب وغيبة يؤذي الجار. كما تنقضه السعايات، وطعنات مقذعة يفوه بها المرء في حق غيره من بني الإنسان أو الحيوان لما يخرجه من حالة الطهارة»[3].

إذن الطهارة الخلقية واجبة كالطهارة الجسمانية عندهم، وهم بذلك ضيقوا دائرة الإيمان جداً، فكل مخالفيهم مشركون. وقد لاحظ الشهرستاني بحق إنه اتساقاً مع مذهب الخوارج والوعيدية عموماً «لا يوجد مؤمن في العالم إلا نبي معصوم إذ لا عصمة لغير الأنبياء»[4]. وإذا كان هذا هو الهدف الأسمى الذي سعى إليه الخوارج فهم يستحقون الثناء على سعيهم هذا لا الذم والتقريع كما توحي عبارة الشهرستاني الذي هاجم الوعيدية بالإجمال

---

(١) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨. ص ٨٩.
(٢) أبرز نواقض الوضوء تلوث البدن بماء لم تثبت طهارته.
(٣) درويش المحروقي، الدلائل في اللوازم والوسائل، القاهرة، ١٣٢٠ هـ ص ٢٠.
(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٤٧٥.

والمعتزلة والخوارج على الخصوص. أما الخوارج فقد حفظ لنا التاريخ أنهم كانوا رجال حروب وسياسة ودين. كانوا متعصبين لرأيهم، متشددين في أمور دينهم ودنياهم. كانوا يطمحون إلى إقامة نظام سياسي وديني يتفق مع عقيدتهم في الخروج على أئمة عصرهم وحاربوا ذات اليمين وذات الشمال. وقد عذرهم الإمام علي بقوله أن من طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فأصابه، عذرهم من جهة وعرّض بمعاوية من جهة ثانية. أما جدلية الله والإنسان عندهم فلم تكن من الغنى بحيث يمكن التوسع بها وقد سبق وأشرنا إلى أنهم أخذوا بظاهر النصوص وكانوا متهورين مندفعين حماساً وراء أهدافهم السياسية والدينية وإن آراءهم الكلامية لم تكن على قدر كافٍ من النضج والعمق.

الفصل الخامس

جدلية الله والإنسان عند المعتزلة

ـ تمهيد: اسم المعتزلة في التاريخ

لن نخوض كثيراً في الكلام حول الأسباب التاريخية والفكرية والاجتماعية لنشأة حركة الاعتزال. فتفصيل ذلك مبثوث في كثير من الأبحاث التي تناولت فكر المعتزلة[1]. لكننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى اننا نميل إلى الأخذ بأن المعنى التاريخي والفكري للتيار المعتزلي لم يكن القصد منه الذم أو السخرية من المعتزلة بوصفهم خارجين على مذهب الجماعة الإسلامية ومنشقين عنها. وانما كما يقول «نلينو» «إن المعتزلة الأولين اختارو هذا الاسم أو على الأقل تقبَّلوه بمعنى المحايدين أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين»[2]. ومعروف أن حركة الاعتزال بدأت بواكيرها غداة حرب صفين. وانها ظهرت وخاضت في المسألة السياسية الدينية الخطيرة: مسألة الفاسق وما حكمه. أهو كافر مخلد في النار. أم مؤمن يعاقب على الكبيرة بقدرها. أم هو في منزلة بين المنزلتين كما ستقول المعتزلة. لذلك من الطبيعي أن يكون الاسم قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر. فكان المعتزلة الجدد امتداداً في الفكر والنظر للمعتزلة القدامى. ولم يختص المعتزلة باسم

---

(١) زهدي جار الله، المعتزلة ص ١ ـ ٢. كذلك كتاب عبد الرحمن بدوي مذاهب الإسلاميين ج ١، ص ٣٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ـ ١٩٦٥، ط ٣. ص ١٩٠.

الاعتزال فقط فقد سمُّوا كما يقول الشهرستاني بأصحاب العدل والتوحيد والعدلية ويلقَّبون بالقدْرية(١).

وما يعنينا في بحثنا عن جدلية الله والإنسان عند المعتزلة أنهم كانوا في أبحاثهم رواد الحرية الإنسانية. وخاضوا في مسائل تنتصر لقضية الإنسان. وسنبدأ هذا الفصل عندهم بتأكيدهم على الصفات السلبية لله ونزع الصفات الإنسانية عنه مما يساهم كما سنرى فيما بعد في إرساء نظرياتهم حول مسائل العدل الإلهي واستقلال الإرادة الإنسانية عن الإرادة الإلهية وجعلها صنوا لها. وسنرى كيف سيُتَوجون ذلك بإصرارهم على الحرية الإنسانية. وهذا ما سنبحثه بالتفصيل في النقاط التالية.

١ ـ الصفات السلبية قمة التجريد المعتزلي

من الثابت تاريخياً أن المعتزلة ليسوا أول من تطرق إلى مسألة الصفات الإلهية، والجدال الذي دار حول الصفات أهي قديمة أزلية أم حادثة؟ وهل يجوز تشبيه الذات الإلهية بالإنسان. فقد تصدى لمشكلة الألوهية «الجهم بن صفوان» الذي يعتبره الكثيرون الأب الفكري لكثير من الآراء المعتزلية، حتى أن المعتزلة سميت في مناسبات عدة من قبل المؤرخين بالجهمية. فقد ذكر الملطي أن جهمًا يقول: «لا تقع عليه (أي الله) صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فوقَّعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الألوهية»(٢). ولعل هذا النقل عن لسان جهم بن صفوان لا يتميز بالحياد، ذلك أن فيه كثيراً من التطرف في مسألة حساسة كالألوهية. على أن الشهرستاني وهو المؤرخ الفلسفي الذي يمتاز بكثير من الموضوعية يقرر أن «أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليها بأشياء، منها قوله:

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٣.

(٢) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ط ـ مصر، ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

«لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه: قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق»(١). وواضح أن الهاجس عند جهم كان التنزيه المطلق للذات الإلهية، وهذا ما توسعت فيه فرق المعتزلة فيما بعد وأغنته بأفكارها. ويرى النشار أن تاريخ وفاة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المعتزليين وتاريخ مقتل جهم بن صفوان يحتم أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا، فقد توفي واصل عام (١٣١هـ) وتوفي عمرو عام (١٤٤هـ) وقتل جهم عام (١٢٨ هـ). وبما أنه غلب اسم الجهمية على المعتزلة لفترة طويلة، حتى أن الإمام أحمد بن حنبل رد على المعتزلة ـ وهو معاصر هذه المدرسة في أوج نضجها ـ تحت اسم الجهمية، وكذلك فعل البخاري، وابن تيمية كذلك يخلط بين الإسمين(٢). إذن من الممكن اعتبار آراء الجهم في نفي الصفات أو الميل إلى التنزيه مقدمات فكرية واضحة تلقَّفها المعتزلة وكتبوا فيها وأمعنوا النظر بمضامينها.

أ ـ الصفات عند واصل بن عطاء

يصف المسعودي واصل بن عطاء بأنه «شيخ المعتزلة الأول وقديمها»(٣) ويقول عنه النشار بأنه «من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب. كما كتب عنه المحدثون»(٤). وبما أنه تربىَّ في مدرسة محمد بن الحنفية، وتعرَّف على آراء غلاة الشيعة والسبئية والكيسانية لذلك قال عنه ابن المرتضى «انه ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة، أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»(٥). ومهما يكن فإن مختلف المصادر تؤكد أن واصل بن عطاء هو الذي أرسى قواعد الاعتزال، وهو الذي أطلقه

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦.

(٢) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة، ١٩٧٧، ط ٧) ص ٣٥٩.

(٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٦ م، ج ٣، ص ٥٤.

(٤) النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ١، ص ٣٨١.

(٥) أحمد بن يحيى بن المرتضى، المنية والأمل، حيدر آباد ١٣١٦ هـ، ص ١٨.

تياراً سياسياً وفكرياً ودينياً في مختلف الأمصار ودعا المسلمين إلى الدخول في مبدئه. والشهرستاني يقرر أن القاعدة الأولى من قواعد الواصلية هي القول بنفي صفات الباري تعالى، من العلم والقدرة والإرادة. والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، «وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[1]. وواضح من هذا النص أن الخوض في مشكلة الصفات لم يكن متفشياً بصورة واسعة قبل واصل بن عطاء. أما هاجس واصل بن عطاء فكان التنزيه والتوحيد، ذلك أن إثبات صفة قديمة يؤدي إلى إثبات قديمين وهذا ما يؤدي إلى الخروج من دائرة التوحيد وإثبات إلهين، وذلك يتعارض بالطبع والعقيدة الإسلامية.

إن هذا المبدأ في تنزيه الذات الإلهية وتجريدها سيرسي القاعدة التي سيتبعها شيوخ المعتزلة في تجريد الذات الإلهية وسلبها الصفات الإنسانية وايجاد نوع من المسافة «المريحة» إذا صح التعبير بين الله والإنسان. فلا يبقى الله كما هو في المفهوم السني هو الله المنتقم القادر والقريب جداً من الإنسان. ولا يبقى الإنسان عندئذ تحت مراقبة نافذة لا يستطيع الإفلات منها.

ب ـ الصفات الإلهية عند أبي الهذيل العلاف

يقرر الشهرستاني أن العلاّف أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل. وقد انفرد عن أصحابه بعشرة قواعد وأن أول قاعدة انفرد بها هي مسألة الصفات والطريقة الجديدة التي تناولها بها. ويعتبر العلاف فيلسوف المعتزلة الأول، وقد أحدث تطوراً كبيراً في المذهب المعتزلي إذ خاض في مسائل فلسفية بحتة وترك لنا مذهباً فلسفياً متناسقاً[2]. أما كيفية فهمه لمسألة الصفات فهي اثباته «الذات» وهي بعينها «صفة» أو إثبات الصفة وهي بعينها ذات. فالباري تعالى عنده «عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، وحي بحياة، وحياته ذاته»[3] ويرى الشهرستاني أن هذا القول يؤدي إلى أن

(١) ابن المرتضى، المنية او الأمل، ص ١٨.

(٢) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٠٤.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٠.

تكون الصفات وجوهاً للذات وهذه الوجوه هي بعينها أقانيم النصارى وأحوال أبي هاشم[١]. إلا إننا لا نرى هنا بأن العلاف كان يذهب إلى القول بأن الصفات هي وجوه للذات. بل إن قوله بأن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة، وقدرته ذاته، إنما كان يذهب إلى إثبات أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه. لذلك فالصفات عنده ليست معاني قائمة بذاتها، بل هي ذات الله. والمذهب يكتنفه الغموض وسيلاقي كما سنرى الكثير من المصاعب.

والواقع أن سلب الصفات الإلٓهية قد أخذ نسقاً فلسفياً واضحاً عند العلاف، وتقترب فكرة الله عنده كثيراً من الجوهر المنزَّه عن الاعراض والصفات، ويبدو أن أكثر مسألة واجهت العلاف في مشكلة الصفات هي علم الله. إذ كيف يمكن أن يستقيم الأمر بقولنا أن الله عالم بعلم هو هو. وللبغدادي محاكمة تبدو منطقية جداً في الرد على العلاف إذ يقول: إذا كان علم الله هو الله، وقدرته هي هو. كان الله علمًا وقدرة، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالماً وقادراً، لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادرة، ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس، وعندها يكون المعلوم لله تعالى مقدوراً له أيضاً[٢]. وقد رأى الأشعري أنه إذا قيل للعلاف: لم اختلفت الصفات فقيل عالم، وقيل قادر، وقيل حي؟ قال لاختلاف المعلوم والمقدور[٣]. وقد دافع الخياط عن أبي الهذيل وقال إن رأي أبي الهذيل هو أن الله عالم بنفسه، لا سيما أن لقوله «نظائر» عند أهل التوحيد، ذلك أنهم كانوا في تأويل الآية: «إنما نطعمكم لوجه الله» يذهبون إلى أن وجه الله هو الله. لأنه فَسُدَ أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة له قديم معه. فلم يبق إلاّ أن يكون وجهه تعالى كما يقال: «هذا وجه الأمر» وهذا وجه الرأي. أي

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت ١٩٧٣، ص ١٠٨.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤. ج ٢، ص ٤٨٦.

هذا الأمر نفسه، وهذا الرأي نفسه، فعلى هذا القياس يقول أبو الهذيل أن علم الله هو الله[1].

ج - الصفات الإلهية عند معمر بن عباد السلمي

يتفق معمر بن عباد السلمي (المتوفي عام ٢٠٠ هـ) مع شيوخ المعتزلة في نفيه للصفات الإلهية سعياً للتنزيه المطلق. إلا اننا نفرد له حيِّزاً خاصاً في الكلام عن الصفات لانفراده بنفي أهم صفة من صفات الله في العقيدة الإسلامية وهي صفة القِدَم، وقد سبق وأشرنا إلى ذلك. فالشهرستاني يصفه بأنه «من أعظم القدْرية فِرية في تدقيق القول بنفي الصفات»[2].

ويقول أيضاً بأنه «يحكى عنه أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم»[3].

وفي محاولة معمر التهرب من لفظ «الصفات» وفي سبيل التقليل من أهميتها فقد استعمل كلمة «المعاني» كما كان يستعمل أبو هاشم الجبائي كلمة «الأحوال». ففي معرض حديثه عن الأعراض يقول إن «كل عرض قائم بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام به، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وعن هذه المسألة سمي هو وأصحابه: أصحاب المعاني، وزاد على ذلك فقال: الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها، بل بمعنى أوجب المخالفة، وكذلك مغايرة المثل ومماثلته وتضاد الضد الضد. كل ذلك عنده بمعنى»[4]. وقد شرح لنا الخياط المعتزلي رأي معمر بقوله: «لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه، كان لا بد عنده معنى حلّه دون صاحبه من أجله تحرك. وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. فإذا كان هذا حكمًا صحيحاً فلا بد أيضاً من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. وكذلك إن سئل عن ذلك المعنى. لِمَ كان علة لحلول

(١)، زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت ١٩٧٢، ص ٦٥ - ٦٦.
(٢)، الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٥.
(٣)، نفس المصدر.
(٤)، الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٧.

الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قال لمعنى آخر: وكذلك أيضاً إن سئل عن ذلك المعنى الآخر كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله»[1].

وهكذا يكون معمر قد نفى الصفات عن الله عز وجل، حتى إنه قال في علم الله بأن الله عالم بعلم وإن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات»[2]. ويعلق زهدي جار الله على هذا القول بأن معمراً «قد جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معاني ثانوية لا أهمية لها»[3]. ويخالف جار الله هنا ما أورده الشهرستاني من أن معمر السلمي قد نفى صفة القِدَم عن الله وينسب إليه اعتباطاً هذا القول. وكأنَّ معمراً عندما أثبت الصفات كمعان ثانوية فكأن جعل ذات الله واحدة قديمة، وهذا لم يكن قول معمر السلمي ولا رأيه على ما يبدو، ولعل الاتجاه الحقيقي لمعمر هو «التعطيل» للذات الإلهية من الفعل في العالم، وذلك لأن طريقته في نفي الصفات أفسحت المجال للقول بأن العالم تحكمه القوانين الطبيعية لا الإرادة الإلهية والتدخلات الميتافيزيقية. فعندما يفسر «السلمي» حركة الأجسام بالمعاني كقوله، إذا تحرك الجسم كان ذلك لمعنى حدث في الجسم المتحرك به خالف الساكن. فإذا تحرك بسرعة أكثر من سرعة الحركة التي بدأ بها علمنا أن ذلك لمعنى خاص. ان هذه المعاني التي يتحدث عنها السلمي هي بمعنى ما قوانين الطبيعة الفيزيائية والكيمائية. إن محاولته سلب المعاني الحقيقية للذات الإلهية ليست مشكلة لفظية كما يحاول أن يصورها زهدي جار الله[4]، إنه اتجاه عقلي مادي لفصل التدخل الإلهي عن العالم، فإذا كان الجماد في العالم يسير وفق معانٍ وأحوال خاصة فحري بالإنسان أن تكون له الحرية التامة في تصرفه واستقلاله الخالص عن الذات الإلهية. إلا أن هذا الاتجاه المادي يبقى في النهاية محكوماً بظروفه الدينية

---

(١) الخياط، الانتصار، بيروت ١٩٥٧، ص ٥٥.
(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٦٨.
(٣) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١٦٨.
(٤) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٦٩.

والفكرية والتاريخية. إنه اتجاه عقلي مادي في قالبه الديني الخاص.

د ـ الصفات الإلّهية عند أبي هاشم الجبائي

إذا كانت الصفات عند معمر بن عباد السلمي هي معانٍ فإنها عند أبي هاشم الجبائي أحوال بمعنى إننا عندما نقول: «إنه عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حالها لا تعرف كذلك، بل مع الذات[1] »والواضح أن أبا هاشم الجبائي قد أتى بجديد بالملاحظة في مسألة الصفات، وليست المسألة محاولة منه للتهرب من إثبات الصفات وإطلاق اسم جديد لهذه الصفات. فالجبائي لم يقل بأن الصفات قديمة أو محدثة بل هي حَرية بأن يقال عنها بأنها لا قديمة ولا محدثة، لا معلومة ولا مجهولة لا موجودة ولا معدومة. بل هي «أحوال الباري عز وجل في معلوماته ومقدوراته ولا نهاية لها لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها»[2]. إن الجبائي يحاول أن يقول بأن الصفات هي أحوال متغيرة لأنها تتعلق بمقدورات ومعلومات متغيرة ولا نهائية. وهو بذلك خرج من إطار القدم والحداثة للحديث عن الأحوال المتغيرة التي تلحق بالذات. طبعاً لم يصرِّح الجبائي بأن الأحوال الإلّهية متغيرة لأن التغاير لا يقع إلا على الأشياء والذوات. إلا أن نظرية أبي هاشم لا تعفيه من الوقوع في أن تكون الذات الإلّهية متغيرة، لأنه عندما نفى القدم والحداثة عن الصفات وعلَّقها بالمقدورات، فلا بد أن تكون هذه الأحوال متغيرة لتعلقها بمتغيرات.

إلا أن الإنصاف يقتضي الأخذ بما شرحه الشهرستاني من أن أحوال أبي هاشم هي وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات، وتتميز عن غيرها من الذوات. ذلك بأن العقل البشري يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٢.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٢.

الشيء لذاته مطلقاً وبين معرفته على حال خاصة فليس من يعرف ذات الله تعالى يقدر أن يعرف كونه عالماً أو قادراً[1]. إننا نستطيع من هذا التوضيح أن نقول بأن الاعتبارات العقلية هي عرضة للتغيرُّ وفق معطيات الواقع المتغيرِّ. إلا أننا لا بد أن نلاحظ أن غرض أبي هاشم الجبائي كان دائمًا كغيره من المعتزلة هو إثبات الذات الإلهية الواحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها. وما إصرار الجبائي على نفي الصفات إلا تأكيد حازم من قبل المعتزلة على التنزيه المطلق وسلب الذات الإلهية من صفات وبذلك يتم الفصل المطلق بين الله والإنسان.

هـ ـ الصفات عند النظام

النظام هو من مشاهير مشايخ المعتزلة، لا بل كان رئيس معتزلة البصرة في عصره. وقد تسلم منصباً رسمياً في عهد الواثق إذ عيَّنه رئيساً لديوان الخراج. وقد توفي عام (٢٣١ هـ) ويقول عنه البغدادي بلهجة لا تخلو من التجني أن المعتزلة كانوا «يموهون على الأغمار بدينه، ويوهمون أنه كان نظّاماً للكلام المنثور، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ولأجل ذلك قيل له النظّام»[2] واتهمه البغدادي أيضاً بأنه كان على اتصال بالفرق الخارجة عن الإسلام فقد كان في «زمان شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية، وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة. ثم خالط هشام بن الحكم (الرافضي) فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة[3]. وما يهمنا هنا عند الحديث عن الصفات عند النظام هو تأكيده على تقييد صفة «القدرة الإلهية» إلى أبعد حدود وذلك بقوله: «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى، خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة. ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً، ففي تجويز وقوع القبيح منه قُبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٢.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٣) نفس المصدر.

ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم»[1]. وهكذا فقد ذهب النظام إلى القول بأننا لا يجب أن نكتفي بالقول بأن الله يستطيع أن يفعل القبيح إلا إنه لا يفعله وذلك كما قال بعض المعتزلة وكما يقول السلف من أهل السنة، بل علينا أن نبينِّ أن الله لا يقدر على فعل الشرور والمعاصي، ويعتبر الشهرستاني مواقف النظام بأنها نوع من الاختباط. ذلك أن النظام يقول بأن الله «إنما يقدر على فعلِ ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده. ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا. وأما أمور الآخرة فقال: لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص منه شيئاً. وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة. ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له[2].

يتضح مما تقدم أن النظام قد سار شوطاً أبعد في طريق نفي الصفات كما وردت عند أسلافه ومعاصريه من المعتزلة وذلك بتحديد القدرة الإلهية هذا التحديد الصارم.

إلى ماذا يؤدي هذا التنزيه المطلق لله؟ وماذا يعني هذا الإصرار على سلب الله للصفات التي أثبتها السلف وتحدث عنها القرآن. فالمعتزلة الذين حاولوا جهدهم التهرب من إضافة الصفات المعروفة لله كالعلم والقدرة والحياة، والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والإنعام والعزة والعظمة، إن هذا الإصرار على نفي الصفات من الممكن فهمه بصورة مبسطة وساذجة كالقول بأن المعتزلة إنما كانوا يصرون على التنزيه حتى لا يقعوا في مشاكلة التجسيم والذي يؤدي إلى تصور الإنسان شبيهاً بإلهه. والواقع هو أن المعتزلة كانوا يحاولون جهدهم التخلص من مفهوم الإله الذي صاغه السلف بأنه إله ظالم منتقم عزيز مسلط فوق رقاب عباده لا يستطيعون إزاءه شيئاً. وفي محاولتهم التخلص من هذا المفهوم السلفي لجأوا إلى التنزيه إلى آخر

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٤.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٤.

الحدود. وقد حاولوا إيجاد مسافةً «مريحةً»[1] إذا صح التعبير بين الله والإنسان، وهم بذلك يستحقون عن جدارة تسمية السلف لهم بالمعطلة.

ويرى زهدي جار الله أن «المعتزلة كبَّروا قضية الصفات وعقَّدوها، والزموا أهل السنة أموراً لم يقصدوها»[2]. والواقع أن القضية كبيرة بحد ذاتها وليست بحاجة إلى تضخيم من أحد. إنها لم تظهر كقضية كبيرة ومعقدة إلا بعد تهيؤ العوامل الفكرية والدينية والسياسية لظهورها. ذلك أن المسلمين كان لا بد لهم من إمعان النظر في أمور دينهم وعلاقتهم بعالم الغيب تحت مجهر العقل. إننا لا نستطيع أن نكبِّر قضية أو نصغِّرها بإرادتنا الذاتية. إنها كمشكلة تعبر عن خفايا الصراع السياسي والاجتماعي كما سبق وقلنا. وهي بحد ذاتها مشكلة أخرى تطرح كواحدة من مشكلات البشرية الشائكة حول تنظيم العلاقة بين عالم الغيب وعالم الظواهر. وهي بالفعل أكبر من قضية لأنها تطرح في كثير من جوانبها أزمة التداخل بين هذين العالمين. ولا نقصد أن نقول بأن المعتزلة قد حلّوا هذه الإشكال الكبير في أبحاثهم حول الصفات. لكنهم حاولوا على ما يبدو إقامة نوع من التوازن بين عالم الغيب وعالم الظواهر. إنه طبيعي جداً أن العباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته، وكيف يمكن أن يتوصلوا إلى ذلك وهو المفارق واللاّمتعين واللاّمرئي. إن العباد مضطرون كما يقول جار الله نفسه «أن يفكروا فيه تعالى وأن يعبِّروا

(١) إذا كان السلف كما ذكرنا قد صاغوا مفهوماً لله بأنه ظالم منتقم عزيز مسلط فوق رقاب عباده، وذهب المجسمة إلى تشبيهه بالإنسان، مع تصوير الأعضاء تصويراً خارقاً مخيفاً. وإذا كان الله قريباً جداً من العبد بحيث يحصي عليه حركاته وسكناته، فإن الإنسان إذا تصور إلهه على هذه الصورة فهو لابد عبد خائف مذعور. وفي دائرة المعارف الإسلامية أن أهل مكة لم يكونوا يخافون الله، وإنما خوفهم كان من أركان عقيدة محمد، كان أهل مكة يظنون الله بعيداً عنهم بعداً عظيمًا، في حين أن محمداً كان يقول أن الله قريب جداً في كل لحظة، بل هو أقرب إلى الناس من حبل الوريد (سورة ق، آية ٦٦). لقد نبأ محمد الناس بأن الله سيحاسبهم وسيعاقبهم إن لم يستجيبوا لدعوته. وهكذا تحولت الفكرة الغامضة عن الله إلى ذات لها خطر عظيم. (دائرة المعارف الإسلامية، م ٢، ص ٥٦١) ونميل إلى القول اننا عندما نلاحظ عند المعتزلة اعادة التوكيد على تنزيه الذات الإلهية وتجريدها وتحويلها إلى فكرة إنما كانوا يحاولون ايجاد مسافة «مريحة» بين الله والإنسان.

(٢) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٧٤.

عما تتوصل إليه أفكارهم بالكلمات والأساليب التي ألفوها»[1]. إن القرآن الكريم قرَّب إلى أذهان العباد فكرة الألوهية. فنسب إلى الله صفات كصفات البشر مثل قوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[2] (سورة طه، آية ٥). ومثله قوله: ﴿ خلقتُ بيدي ﴾ (سورة ص، آية ٧٦). ومثل قوله: ﴿ جاء ربك ﴾ (سورة الفجر آية ٢٢). لقد رأى المعتزلة في هذه الآيات مدخلاً واضحاً للتجسيم والتشبيه فلم يجدوا أمامهم بُداً من التأويل. والتأويل كما نراه هو نوع من إعادة الاعتبار للعقل الإنساني وفي ذلك إقامة نوع من التوازن بين الله والإنسان. وسنحاول في الصفحات المقبلة إثبات فرضيتنا هذه عند الانتقال إلى الحديث عن أعمال العباد ونسبة خلقها لمن؟ لله أم للإنسان؟ وفي ذلك يظهر جلياً انتصار المعتزلة للإنسان بإزاء الخالق.

٣ ـ العدل المعتزلي: موازاة القدرة الإنسانية بالقدرة الإلهية

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي مشكلة التكليف، أي مشكلة الثواب والعقاب، مشكلة الجزاء والمسؤولية. ويرى الدكتور مدكور أن هذه المشكلة (الجبر والاختيار) قد أثارتها الإنسانية من قديم ولا تزال تثيرها حتى اليوم. وعرفت في الإسلام منذ عهد مبكر. وتذاكر فيها بعض الصحابة والتابعين. وفي القرآن ما قد يشعر بالجبر ﴿ فمنهم من هدى الله ومنهم من حقَّت عليه الضلالة ﴾[3] وفيه ما قد يشعر بالاختيار ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾[4].

إن مشكلة الجبر والاختيار هي الأساس الذي ستقوم عليه نظرية العدل المعتزلي. فالمعتزلة دافعوا وجاهدوا لإثبات مبدأ العدل الإلهي كما إنهم في

---

(١) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٧٤.
(٢) القرآن، طه: ٥.
(٣) القرآن، سورة الكهف، الآية ٢٩.
(٤) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق د. توفيق الطريل، ج ٨، المقدمة.

سبيل ذلك نفوا كل ما يمكن أن يؤدي إلى القدح في عدل الله وحكمته، لذلك نفوا القول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، وذهبوا إلى القول بأن الله لا يمكن أن يصدر عنه شر أبداً. وإن الإنسان هو الصانع الحقيقي لقدره. إلا أننا نلاحظ منذ البداية أن المعتزلة ليسوا أول من تطرق إلى مشكلة «القدر» بل سبقهم إلى ذلك رواد أوائل وُصموا بالقدْرية وهم كانوا بحق رواد الحرية الإنسانية الأوائل.

أ ـ القدْرِيون الأوائل

يرى النشار أن هؤلاء «القدريين» الأوائل، هم أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام، وإنهم نظروا إلى القدر، هذا المفهوم المخيف فرأوا فيه قيوداً «لاهوتية» وخارجية «غير حقيقية تربطهم في مسار محدَّد لهم، وتسيِّرهم في طريق أعمى عليهم أن يمضوا فيه»[1]. فإذا آمن المجتمع، بالمشيئة الإلهية التي لا رادَّ لها وبالقدر المحتوم الذي لا فكاك له سلب المجتمع الاختيار ولم يعد له غير طريق الرضوخ للسلطة الدينية والزمنية التي كانت تشيع القول بالجبر الإلهي.

ومن الملفت للنظر أن مشكلة القدر والجبر نشأت أول ما نشأت في البصرة[2]، والبصرة كانت ثغر الدولة الإسلامية و«موفد» الأجناس يأتون إليها من كل صوب، وكانت هذه المدينة أموية. لذلك أغدق بنو أمية الأموال على رجالها، فعاشوا عيشة التَّرف والمجون وتحلَّلوا من كثير من التكاليف الدينية. وشاعت بينهم فكرة القدر الإلهي الذي لا راد له. وما دامت إرادة الله هي النافذة فليسلِّم الإنسان نفسه لمشيئة الله طالما أن القدر لا محيص عنه. وكان من الطبيعي أن يأتي الرد على هذا التحليل الفكري والديني من مسجد البصرة ذاته.

---

(١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣١٤.
(٢) النشار، نشأة التفكير الفلسفي... ج ١، ص ٣١٤.

أولاً: الحسن البصري: الرد على الجبرية: (ت ١١٠ هـ)

من مسجد البصرة، كان حسن البصري، أول من حاول الرد على فكرة الجبرية. حتى أن تهمة القدرية أطلقت عليه. وقد أكد القاضي عبد الجبار المعتزلي دفاع الحسن البصري عن حرية الإرادة الإنسانية في رسالة كتبها إلى عبد الملك بن مروان وفيها يؤكد الحسن «إن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه، لأنه تعالى - ليس بظلّام للعبيد. ويقر الحسن أن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد. وإنما أحدثنا الكلام فيه، لما أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسِّكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات، ويحذرون به من المهلكات»[1]. إلا أن الشهرستاني يحاول أن يدفاع عن الحسن البصري فينفي عنه تهمة القدرية ويشكّك في نسبة هذه الرسالة إليه ويحاول أن ينسبها لواصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول فيقول في ذلك: «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان، وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدْرية. واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء. فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى»[2]. ومهما يكن فمن الثابت أن الحسن البصري حاول أن يقاوم التيار الجبْري الذي أطلقه الساسة الأمويون ولأسباب لا مجال لذكرها اضطر البصري إلى مهادنة ومداهنة الأمويين.

ثانياً: معبد الجهني: العدل الإلهي في مواجهة الظلم الأموي
(قتل عام ٨٠ هـ)

يمثل معبد بن خالد الجهني امتداداً لمدرسة الصحابي أبي ذر الغفاري. وقد انطلق معبد في مذهبه من محاربة الظلم والطغيان اللذين كانا سائدين في عصر بني أمية. إضافة إلى أن هؤلاء الخلفاء الأمويين كانوا يبرِّرون مظالمهم

(١) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص ٢١٦.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٧.

باسم العدل الإلهي. فانطلق معبد الجهني في مقاومة هذا الظلم المموه بالإرادة الإلهية والمسلط على رقاب المسلمين. ولم يكتف الجهني بالمحاربة الفكرية والكلامية. بل ناهض بني أمية بالخروج عليهم مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني أمية. ولما فشلت ثورة ابن الأشعت قبض على معبد الجهني وأودع سجن الحجاج مقيداً[١].

ولعل أبرز ما يظهر دفاع الجهني عن حرية الإرادة الإنسانية ما ذكر عن حوار جرى بينه وبين سجّانه الحجاج. إذ إن الحجاج الذي عذّبه عذاباً شديداً. عنّ له أن يتشفى به فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به، فلما رآه الحجاج قال له: «يا معبد، كيف ترى قسم الله لك؟ فقال: يا حجاج، خلِّ بيني وبين قسم الله. فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به. فقال له: يا معبد أليس قيدُك بقضاء الله؟ فقال: يا حجاج. ما رأيت أحداً قيّدني غيرك. فاطلق يدي. فإن أدْخله قضاء الله رضيت به»[٢].

وهكذا قاوم الجهني فكرة الجبرية الأموية فعذّبه الحجاج وقتله. إلا أن آراءه كانت قد وجدت لها الأرض الخصبة في المجتمع الإسلامي الذي تعتمل فيه صراعات أساسية على الخلافة والملك والسيطرة السياسية والدينية. ومن تصوَّر أنه يقتل الجهني إنما يقضي على فكرة الإرادة الحرة إنما كان مخطئاً. فقد كثر الخوض في القدر بعده. وكان أكثر الخوض فيه في البصرة والشام وبعضُه في المدينة[٣]. ويربط طاش كبرى زادة بين معبد الجهني وواصل بن عطاء ويرى أن الإثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدْريين الأوائل على المعتزلة[٤]. وكذلك يربط الشهرستاني بين معبد الجهني وغيلان الدمشقي والواصلية الذين سلكوا مسلكهم في القول بالقدر[٥].

---

(١) النشار، نشأة التفكير الفلسفي. . .، ج ١، ص ٣١٩.
(٢) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص ٣٣٤.
(٣) النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٢٠.
(٤) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد ١٣٢٨ هـ، ج ١، ص ٣٥.
(٥) الشهرستاني ، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٧.

ثالثاً: عمرو المقصوص: الشهيد الثاني لمذهب الإرادة الحرة

تذكر المصادر[1] أن عمرو المقصوص .هو أول من نادى بالقدر في الشام، ويبدو أن الغموض يكتنف شخصيته ولم نعلم متى كان تاريخ وفاته بالضبط. وكل ما لدينا عنه أنه كان معلّمًا لمعاوية الثاني الخليفة الأموي، وإنه كان لشخصيته الأثر الأكبر في سلوك هذا الخليفة مما أدى إلى اعتناقه (أي الخليفة معاوية) لمذهب الإرادة الحرة وذلك في عاصمة الأمويين دمشق. فلما مات يزيد، وبايع معاوية الناس. توجه إلى معلمه ليسأله فقال له عمرو المقصوص: اما أن تعدِلْ واما أن تعتزِلْ. فخطب معاوية في الناس فقال: «إنّا بُلينا بكم وابْتليتم بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق. فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهنا بعمله، ثم تقلّده أبي، ولقد كان غير خليق به، فركب ردعه واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبِعاتكم، فشأنكم وأمركم ولّوه من شئتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغنمًا لقد أصبنا منها حظاً. وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها». ثم نزل واعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدتَه وعلمته، ثم دفنوه حياً، حتى مات. فكان الشهيد الثاني للمذهب القدري[2].

رابعاً: غيلان بن مسلم الدمشقي: الشهيد الثالث لمذهب الإرادة الحرة

يعتبر غيلان بن مسلم الدمشقي الثالث الذي قضى في سبيل آرائه المتمسكة بالإرادة الحرة للإنسان. وقد اختلف في أمره هل كان معتزلياً أم لا. ومهما يكن فهو المبشّر الحقيقي لمذهب العدل الإلّهي وقد دعا إلى مذهبه هذا في علانية مطلقة. وتجمع المصادر[3] على أنه كان على علاقة حميمة بالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. ويبدو مذهب غيلان المناهض للجبرية في إحدى الرسائل الهامة التي وجهها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز وفيها يدعوه إلى

---

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ١٧.

(٢) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ١٧. وابن العبري، مختصر الدول، ص ١٩١.

(٣) ابن نباتة، سرح العيون، ص ١١٨. والملطي، التنبيه، ص ١٠٨ ـ ١٥٩.

الإيمان بالمذهب القدْري حيث يقول: «طفا أمر السنة وظهرت البدعة. أُخِيفَ العالم فلا يتكلم، ولا يُعطى الجاهل فيسأل. وربما نجت الأُمة بالإمام، فانظر أي الإمامين أنت. فإنه تعالى لا يقول: تعالوا إلى النار، إذن لا يتبعه أحد، ولكن الدعاة إلى النار هم الداعون إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيمًا يُعيب ما يصنع، أو يَصنع ما يُعيب. أو يعذِّب على ما قضيٍ، أو يقضي ما يُعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى، ثم يضلَّ عنه. أم هل وجدت رحيمًا يكلِّف العباد فوق الطاقة، أو يعذِّبهم على الطاعة، أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم. وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم. كفى ببيان هذا بياناً أو بالعمى عنه عمى»(١).

إن هذا الخطاب يحوي بذور العقيدة المعتزلية في العدل الإلّهي. ذلك أن الله لا يمكن أن يصدر عنه قبيح (فهل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه). كذلك لا بد لقاعدة الثواب والعقاب من أن تستقيم لئلا تقدح في العدل الإلّهي. ولعل في محنة غيلان الدمشقي أكثر بكثير من المجادلات الكلامية حول الجبر والاختيار. ذلك أن هذه المحنة كانت امتحاناً قاسياً لغيلان في ثباته على رأيه بفكرة الاختيار واعتناق مبدأ الإرادة الإنسانية الحرة. فحين وُلِيِّ الخلافة هشام بن عبد الملك وأمر باعتقال غيلان وصاحبه صالح. حاول هشام أن ينتزع من غيلان ـ وهو في محنته ـ إقراراً بالقول بالجبرية وبالتسلط الإلّهي على البشر وذلك لتبرير تسلط بني أمية على رقاب العباد. فقد روى القاضي عبد الجبار أن الخليفة هشام بن عبد الملك ناقش غيلان الدمشقي قائلاً له: «زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا» فقال له غيلان: أعوذ بجلال الله أن يأتمن خواناً أو يستخلف الخلفاء من خلقه فُجاراً. إن أئمته القوامون بأحكامه الراهبون لمقامه، الذين كابدوا بالعدل الدول، وأخافوا مقاماً لا يجدُون عنه حولاً، ولا يتعللون بالعلل، باتوا مقامهم المحمود، وليلهم المشهود، بطول القيام والسجود. لم يولِّ الله وثّاباً

(١) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

على الفجور، ولا ركّاباً للمحظور. ولا شهّاداً للزور، ولا شرّاباً للخمور. . عند ذلك أمر بحبسه[1].

وعندما أمر هشام بقطع أيدي وأرجل كل من غيلان وصاحبه صالح، أتى هشام متشفياً لغيلان قائلاً له: كيف ترى ما صنع بك ربك؟ فالتفت غيلان وقال: لعن الله من فعل بي هذا.

وهكذا يكون غيلان قد دافع حتى الرمق الأخير من حياته عن مذهب الإرادة الإنسانية الحرة وعن العدل الإلهي بمعنى أن الله ليس مصدر الشرور في هذا العالم. فكان غيلان بحق شهيداً من شهداء الحرية الإنسانية، ويعتبره النشار مؤسس الحركة الغيلانية التي ترتكز على مبدأ الاختيار الإنساني، وهذه الحركة كانت تنكر الظلم الاجتماعي الذي فرضه بنو أمية على جمهور المسلمين، وقد أدت هذه الحركة دورها في زعزعة الحكم الأموي في عقر داره»[2]. إلا أن النشار يعود فيقلّل من أهمية هذه الحركة وذلك جرْياً على عادته باعتبار هذه الانتفاضات الإنسانية المحقّة «نزوات» من نزوات المجتمع لا تعبر عن حقيقته، بل هي تعبير جزئي عن المجتمع[3]. والواقع أن هذه النزعة لا يقلل من أهميتها كونها لا تمثل كل المجتمع، وهي بالتالي ليست «نزوة» بل هي تعبير حي عما يعتمل في داخل هذا المجتمع من تناقضات ومن توق إلى التحرر.

هذه هي القافلة الأولى من الذين حاولوا إقامة نوع من التوازن بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية وذلك لمحاولة تثبيت الإرادة الإنسانية كإرادة حرة، ولعل من المفيد قبل الخوض في تفاصيل المذهب المعتزلي في نصرة الإرادة الإنسانية الحرة، إلقاء ضوء بسيط على فرقة المجبرة. أي التي تقول بالجبر الإنساني باعتبارها النقيض المباشر للفرق القدرية، إلا أنها وإن نادت بالجبر الإلهي، فالمفارقة الكبرى أن هذه الفرقة المجبرة والتي تعتبر الجهمية

(١) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص ٢٣٣.
(٢) النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٢٧.
(٣) المصدر نفسه.

إحدى أهم ركائزها، هي التي مهدت في الفكر الإسلامي للتأويل، هذا التأويل العقلي الذي استعمله المعتزلة فيما بعد استعمالاً كاملاً في خدمة مذهبهم العقلي.

ب ـ المجبرة والتأويل العقلي

لسنا في حاجة إلى ترداد الحديث حول الجدال الذي يخوض فيه الكثيرون حول نشأة التأويل وأصوله، هل هي أصول إسلامية؟ أم أصول أجنبيه دخيلة؟ ولا شك أن كل من حاول أن يقف ضد «عقلنة» الاتجاهات الفكرية الإسلامية كان يرمي هذه الاتجاهات العقلية بأنها مستمدة من مؤثرات خارجية ومن بيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه. وهناك المتحمسون لتأييد أصول التأويل من جوهر ومضمون الدين الإسلامي. وما يهمنا هنا أن نتحدث عن هذه الفرق المجبرة التي أيدت التأويل العقلي. الذي استعمله المعتزلة ـ كما قلنا ـ في وجهة تختلف كلياً عن وجهة المجبرة.

أولاً: الجعد بن درهم

تحاول بعض المصادر أن تنسب آراء الجعد بن درهم إلى أنها أُخذت من مصار يهودية بينما يعتبره ابن النديم مانوياً ويقول أنه كان «ينسب إليه مروان بن محمد[1] فيقال مروان الجعدي. وكان مؤدِّباً له ولولده فأدخله في الزندقة»[2]. ويقول النشار أن «المصادر التاريخية المتعددة تذكر أن الجعد أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، وإن هذا القول قد أوغر صدر الأمويين عليه فطلبوه. فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها، فلقيه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه. وما لبث أمير الأمويين على الكوفة، القاسي القلب خالد بن عبد الله القسري أن قبض على الجعد ووضعه في السجن»[3].

(١) مروان بن محمد: آخر خلفاء بني أمية في الشام (١٣٢ هـ/٧٥٠م) لقب بمروان الجعدي نسبة إلى مؤدبه الجعد بن درهم. حارب الخوارج وقضى على خليفتهم الضحاك بن قيس الشيباني، هزمه العباسيون في معركة الزاب وقتل بالقرب من بوصير (مصر). (المنجد في الأعلام)، ط ٨، دار المشرق، بيروت ١٩٧٦ م، ص ٦٥٦.

(٢) ابن النديم ـ الفهرست، مصر ١٣٤٨ هـ/١٣٢٩ م، ص ٤٨٦.

(٣) النشار، نشأة التفكير الفلسفي...، ج ١، ص ٣٣٠.

أما دفاع الجعد بن درهم عن التأويل. وإصراره على عدم الأخذ بظاهر الآيات كما هي فيبرز في الروايات المتعددة التي تحكي مصرعه وإصراره على تأويل الآيات حتى آخر رمق من حياته، فقد ذكر ابن نباتة في كتابه سرح العيون أن الخليفة هشام بن عبد الملك بعث إلى أمير الأمويين خالد بن عبد الله القسري بقتل الجعد بن درهم فأتى به في الوثاق يوم أضحى، وصلى صلاة العيد. وخطب وقال في آخر خطبة: «انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم، فإني أريد اليوم أن أضحي بالجعد بن درهم فإنه يقول: وما كلم الله موسى تكليمًا، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً. ثم نزل وحز رأسه بالسكين في أصل المنبر[1]. ويقول عنه ابن تيمية أنه «أول من نادي بالتعطيل، وبمذهب نفي الصفات وبنظرية خلق القرآن وإن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا»[2].

ومهما يكن من تفسيرات لمواقف الجعد فهو بحق كان مدافعاً رائداً عن التأويل العقلي، ذلك أنه راعه ما شاع في زمانه من أفكار الحشو والتشبيه والتجسيم. فرأى أن التنزيه لا يتم إلا بتأويل الآيات التي لا يمكن أن يحمل معناها على ظاهرها فكان أول من أراد تحكيم العقل في كل شيء فكان نصيبه ما كان. إلا أن أثره كان كبيراً. ذلك أن الجهم بن صفوان اعتنق آراءه فكانت الجهمية و«كان الجعد بن درهم أول رواد التفسير العقلي في الإسلام»[3].

ثانياً: الجهم بن صفوان: (قتل عام ١٢٨ هـ)

إنه من أكبر الشخصيات الإسلامية، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية، ونسبت إليه المعتزلة لفترات طويلة. حتى إن المعتزلة لُقبت بالجهمية منذ عهد المأمون. هذا مع الملاحظة بأن اختلافاً جوهرياً يقوم بين الفرقتين من حيث القول بالجبر والاختيار، ذلك أن الجهم كان من الجبرية الخالصة كما يذكر

---

(١) ابن نباتة، سرح العيون، مصر ١٩٥٧، ص ١٨٦.

(٢) ابن تيمية، الرسالة المحمدية، ص ١٥.

(٣) النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٣٢.

الشهرستاني[1]. إلا أن أهميته عندنا في هذا المجال أنه ـ أكد كما سبق وقلنا ـ على التفسير العقلي للآيات كما ستعمد المعتزلة فيما بعد إلى الاستدلال العقلي في كافة المباحث التي بحثتها. إذن سنكتفي في حديثنا عن الجهم حول توسعه في التأويل العقلي للآيات. فهو أولاً ينكر الصفات الأزلية التي يوحي مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات. وقد نقل عنه الشهرستاني أنه يقول: «ولا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلْقُه، لأن ذلك يقضي تشبيهاً. فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق[2].

إلا ان أهم مشكلة صادفت الجهم هي مشكلة علم الله فخاض في هذه المسألة بما ليس من شأننا هنا بل سنكتفي ببيان أهميته في التأويل العقلي.

حول مشكلة العرْشية ـ أي الاستواء على العرش.ـ فإن جهمًا «لم يُنكر الآية كما اتهمه البعض ـ ولم ينكر العرشية. وإنما فسَّر الاستواء بالاستيلاء. وأنكر التفسير الحسي الذي نفذ إلى التفسير القرآني. وقد كان من المعروف عند العرب ان الاستواء هو الاستيلاء وليس معناه الاستقرار في مكان عرشه وجلوسه عليه»[3]. وقد استدلت الجهمية على أفكار الاستواء ببيت الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وحول مشكلة الله والمكان رفض الجهم أن يقال أن الله في أعلى وأنه تعالى في السماء فهو ينكر إحاطة المكان بالله فينزهه عن الجهة.

وحول مشكلة الآيات المتشابهات في القرآن. أي التي يشبه ظاهرها الله بالموجودات فقد أوَّلها الجهم بن صفوان تأويلاً عقلياً، فآيات الوجه كقوله تعالى: ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾. ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾. الخ. فإن جهمًا ينكر أن يكون لله عز

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦.
(2) المصدر نفسه.
(3) النشار، نشأة التفكير الفلسفي... ج ١، ص ٣٤٦.

وجل وجه فهو يفسره ويتأوله: ﴿ ويبقى وجه ربك ـ الآية ﴾ اشارة مجازية إلى بقاء الله، وكل شيء هالك إلا وجهه «أي كل شيء هالك إلا الله».

جهم بن صفوان والمعتزلة

ما علاقة الجهم بن صفوان بالمعتزلة. وهل قامت في التاريخ علاقة ما بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين كانا أول من نسب إليهما الاعتزال الرسمي وبين الجهم بن صفوان. لا يوجد سند تاريخي يؤكد صحة اتصال هؤلاء المفكرين الثلاثة. وما يعنينا هنا هو محاولة معرفة السبب الذي من أجله هاجم أهل السنة والجماعة الجهمية وكيف هاجموا المعتزلة أيضاً تحت هذا الإسم وما هو السبب الذي حدا بمهاجمي الجهم كي يوجهوا إليه اتهامات أقسى وأعنف من اتهاماتهم للمعتزلة، وأول ملاحظة يمكن استكشافها هي اننا لا نجد هجوماً يذكر أو نقداً مريراً للجهم في مسألة الجبر، فعلماء أهل السنة والجماعة ـ خلفاً أو سلفاً ـ يمسّون هذه المسألة مساً خفيفاً يختلفون مع الجهم فيها، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً، إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات عند الأشاعرة. وإنكاره للاستواء المادي عند متأخري السلف. ثم إن ما راعهم هو استخدامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وتأدية هذا الإنكار إلى إبطال كثير من عقائد أهل السنة السمعية»[1].

هكذا يبدو أن ما كان يدعو أهل السنة والجماعة إلى مهاجمة جهم بن صفوان هو قوله بنفي الصفات واسترساله في التأويل العقلي. أما موقفه من مسألة القول بالجبر فلم تكن تعنيهم كثيراً. لذلك نستطيع أن نكتشف لماذا سميت المعتزلة لفترات طويلة بالجهمية ذلك لأنها أخذت بالتأويل العقلي ونفي الصفات، اللتين قال بهما الجهم بن صفوان.

وبعد هذا العرض السريع عن رواد القول بالحرية الإنسانية ورواد التأويل العقلي نعود إلى البحث في فكرة العدل الإلهي التي قال بها المعتزلة

---

(١) نفس المصدر.

وذلك تنزيهاً للذات الإلهية من جانب وتوكيداً على حرية الحركة الإنسانية من جانب آخر.

ج ـ المعتزلة أهل العدل القائم بالعقل

يقول دي بور عن العدل المعتزلي إن «أخصّ لقب أطلق على المعتزلة في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم «أهل العدل» القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله»(١). وواضح من هذا التعريف أن المعتزلة كانت في محاولتها إثبات العدل الإلهي وإن الله لا يصدر عنه شر، تثبت حرية الإنسان من جهة أخرى، وذلك عبر قاعدة الثواب والعقاب الإلهية بمعنى أن الله لا يمكن أن يثيب أو يعاقب إلا انطلاقاً من عمل الإنسان الذي ينسب إليه على الحقيقة لا المجاز.

وإذا كان العدل على مذهب أهل السنة كما أورده الشهرستاني هو «إنّ الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه يتصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف»(٢).

وعلى مذهب أهل الاعتزال: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة(٣).

وحسبما يريد الشهرستاني وأهل السنة في مفهوم العدل فإن «العدل»، عندهم هو التسلط الإلهي والتصرف المطلق لله في ملكه فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والإنسان مكلّف لا يملك إزاء خالقه أدنى مقاومة تعبر عن حرية تصرفه بينما تقوم فكرة العدل المعتزلي على ما يقتضيه العقل من الحكمة وبذلك يتقدم

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٤، ترجمة أبو ريده، ص ٧٨.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٢.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٢.

العقل على النصوص العقيدية ويصبح هو المعيار وهو الحكم. وبما أن العقل الذي نتحدث عنه هو دائمًا «العقل الإنساني»، فالعدل في جوهره هو الحرية الإنسانية، إن القاعدة الكبرى والأساس التي كانت المنطلق الـواقعي غير المنظور، لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة هي قضيـة حريـة ارادة الإنسان في أفعاله(١).

د ـ الإنسان خالق أفعاله

ورد في كتاب «المغني في أبواب العدل والتوحيد» للقاضي عبد الجبار حول اختلاف الناس في أفعال العباد إن «أهل العدل اتفقوا على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»(٢).

ومن تحليلنا لهذا النص نرى أن المعتزلة تقف بجرأة في الجزم بأن أفعال البشر مخلوقة لهم على الحقيقة، وأن الإنسان هو فاعل أحداثه، ولا محدث لهذه الأفعال سواه. أما من ادعى بأن الله هو خالق أفعال العباد ومحدثها فقد عظم خطؤه وخرج من دائرة الصواب. كذلك فإن المعتزلة أصروا على أن «الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه(٣).

وإذا كان الإنسان هو «الفاعل» وهو المختار لأفعاله بحسب قصده ودواعيه هو. فإن أحداً من العقلاء على اختلاف أحوالهم لا ينكر ذلك وإنما يختلف هؤلاء العقلاء في مرتبة تأتِّيه (أي الفعل والقصد). فمنهم من يقول: «إنه مُحْدِثَه (أي الإنسان) ومنهم من يقول: إنه مُكْتَسبه، ومنهم من يعلِّقه بالطبع، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده»(٤). وبعد هذا

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية... ج ١، ص ٧٦٤.
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة ١٩٦٥ م، ج ٨، ص ٣.
(٣) نفس المصدر.
(٤) نفس المصدر، ص ٨.

الإجماع حول أن أفعال الإنسان تحصل بحسب قصده ودواعيه يرد القاضي عبد الجبار على مخالفي أهل العدل الذين يصرون على أن الإنسان هو المحدث لأفعاله، رافضين فكرة الكسب والطبع ونسبة الأفعال لله تعالى. والمعتزلة «على عكس الكثيرين من الذين خاضوا في هذا البحث - رأوا أن وصف الإنسان بأنه «فاعل» لأفعاله هذه إنما هو وصف على جهة الحقيقة، وليس على جهة المجاز، ورفضوا أن يكون ذلك الوصف على تلك الجهة، أمراً خاصاً بالله سبحانه وتعالى»(١). وهم يقولون صراحة أنه إذا سألنا سائل، فقال: «أفتصفون غيرَ الله بأنه فاعل على الحقيقة؟ قيل له: نعم...»(٢). وحول الإرادة الإلهية التي حاول البعض أن يقول بأن الله يخلقها ويحدثها فينا قال المعتزلة بأن الإنسان هو الذي يفعل الإرادة وما هو أكثر من الإرادة أي: المُراد «أن العبد يفعل الإرادة والمراد، وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان والاعتمادات وغيرهما، وإن المتولد هو من فعل الإنسان حلَّ في بعضه أو في غيره»(٣).

لم يتحرَّج المعتزلة في وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله خلافاً لما ذهب إليه البعض في أن الخلق لا ينسب إلا للذات الإلهية. وذلك لأن معنى الخلق عند المعتزلة ليس «الاختراع» و«الإبداع» على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من عدم كما قالت الأشعرية في تفسير معنى الخلق. وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ. ومن إثباتهم للإنسان هذا التقدير والفعل على أساس منه كان إثباتهم له «القدر»، ولذلك لم يتحرجوا عن وصف الإنسان بالخلق لما رأوا هذا الخلق هو التقدير ولهذا يقال: خلقت الأديم وقال زهير:

ولانت تعزي ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يعزي(٤)

---

(١) محمد عمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٧٧.
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٢٠، القسم الثاني، ص ١٨٩.
(٣) نفس المصدر، ج ٩، ص ١٣.
(٤) محمد عمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٧٨.

وقد استدل المعتزلة على أن العبد هو الذي «يخلق» حقيقة أفعاله بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ وتخلقون افكا ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ وإن تخلق من الطين كهيئة الطير ﴾[٣]. وقد بين القاضي عبد الجبار أن تعلُّق القائلين بالكسب وبحصر الخلق بالله وذلك لاستنادهم إلى بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿ هل من خالق غير الله ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾[٥] إن هذا التعلق لا يصح «فهذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نُبينَّ أن العبد يُحدث الشيء وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً»[٦].

وقد رد المعتزلة على القائلين بالكسب مبينين أن الكسب الذي لجأ إليه الأشاعرة إنما هو محاولة يائسة لنزع المبادرة الإنسانية من الإنسان ومحاولة من الأشاعرة لسد الثغرات والعيوب الموجودة في مذهب الجهمية. وقد بين المعتزلة أن الاكتساب هو «الفعل الذي يكتسب الإنسان به لنفسه خيراً أو شراً، أو ضراً أو نفعاً، أو صلاحاً أو فساداً، والمكتسب غير الاكتساب لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه والمكتسب هو المال[٧].

وخلاصة الأمر عند المعتزلة أن «المكتسب» من جهة اللغة لا بد أن يكون فاعلاً ومحدثاً، كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك. ويدل على ذلك إطراد هذه اللفظة في المعنى، فلا شيء يجتلب بالأفعال، ويطلب بها، من نفع وضر إلاّ ويقال أنه كسب، ويقال لما وصل به إليه أنه اكتساب، ولذلك سمّوا «الأعضاء جوارح أي كواسب» وبينَّ المعتزلة تناقض الأشعرية القائلين بالكسب وذلك لفصلهم بين الكسب والفعل. وكأنَّ من الممكن للإنسان أن

---

(١) القرآن، سورة العنكبوت، الآية ١٧.
(٢) القرآن، سورة المؤمنون، الآية ١٤.
(٣) القرآن، سورة المائدة، الآية ١١٠.
(٤) (٥)القرآن، سورة فاطر آية ٣ وسورة النحل آية ١٧.
(٦) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل، والتوحيد، ج ٨، ص ١٦٣.
(٧) المصدر نفسه.

يكسب شيئاً وهو لا يفعل وكأنهم بذلك تجنبوا القول بأن الإنسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى هي الكسب[1].

هـ ـ حدود القدرة الإلهية

أما وقد تقرر عند المعتزلة أن الإنسان هو خالق أفعاله بخيرها وشرها جميعاً، فقد قامت في وجههم مشكلات عديدة كان أبرزها مشكلة القول بأن الله لا يصدر عنه قبيح. ذلك لأن شرور الإنسان لا تصدر إلا عنه، وهو مسؤول عنها. فهل يصح بعد ذلك أن يصدر شر عن الله؟ وإذا كان الله لا «يقدر» على فعل الشرور والمعاصي فإن هذا القول يؤدي إلى تحديد القدرة الإلهية إلى أبعد حدود. وإذا كان الله مدفوعاً إلى فعل الخير فقط كما قال بعض المعتزلة، أفلا يصبح الله في هذه الحالة محكوماً بجبرية «الطبع»؟ أي أنه ـ تعالى ـ مطبوع على فعل الخير. ولا يمكن أن يصدر عنه شر ما. وكيف يمكن التوفيق بين حرية الإنسان وقدرة الله؟ وفي النهاية كيف يمكن رفع هذا التناقض بين الحرية الإنسانية والقدرة الإلهية؟ نلاحظ أن مفكري المعتزلة لم يكونوا جميعاً على رأي واحد في الإجابة عن هذا السؤال. فهم «اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النمط عدلاً»[2].

إلّا أن ما حدث في صفوف المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي هو أنهم حاولوا دائماً التوفيق بين القول بعدم صدور الشرور والمعاصي من الله والقول بالقدرة الإلهية المطلقة. ولعل أبرز مثال للتهرب من هذه المشكلة هو قول **عبّاد بن سليمان** وأصحابه من المعتزلة بأن «الله قادر على الظلم والجور، ولا نقول بأنه قادر على أن يظلم أو على أن يجور»[3]. أما **النظام** فكان واضحاً في هذه المسألة بقول صريح ذلك أن الشرور والمعاصي ـ عنده ـ

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.
(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٠٠.

ليست مقدورة لله تعالى ولا يمكن أن يوصف الله بهذه الأوصاف القبيحة. فقد نقل الشهرستاني عنه أنه «زاد على القول بالقدر خيره وشره منا قوله: «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة (أي الشرور والمعاصي) للباري عز وجل، خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة»[1].

لقد حاول النظام أن يوضح مذهبه هذا بمحاولة تقديم برهان عقلي بأن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم فيقول: «إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة إليه فعلاً، ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم»[2]. ونرى هنا عند النظام بداية التلميح إلى القول باللطف الإلّهي، في محاولة لإنقاذ القـدرة الإلّهية المطلقة بالقول بأن الله يقدر في هذه الدنيا على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً للناس في أمور دنياهم. وقد رفض النظام الاعتراف بأن هذا القول إنما يعني وضع حدود واضحة للقدرة الإلّهية، بتقريره أن الله مطلق الإرادة في الدنيا، إلا أنه لا يفعل القبيح ولا يجوز إضافة صفة القبح إليه كما بيّنا. بينما نجد أن النظام قد أكمل مذهبه هذا بقول إن الله لا يوصف بالقدرة على شيء في أمور الآخرة ذلك «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً. وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له»[3].

وهكذا يتضح لنا أن النظام هو الذي دفع بالأمور إلى نهاياتها بالقول في تحديد القدرة الإلهية. وقد أدى به ذلك إلى احتجاج المعتزلة أنفسهم عليه «لأن هذا القول يؤدي إلى تعجيز الله تعالى، وكفَّره فيه المعتزلة البصريون[4].

يبقى عندنا أن المعتزلة هم أول من جاهر ودافع عن حرية الإنسان

(١) الشهر ستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٤.
(٢) الشهر ستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٦.

وقدرته في وجه القدرة الإلّهية المطلقة. ذلك أنهم ومهما حاولوا التهرب من قولهم بتقييد حرية الله، فالواقع يشهد أنهم وضعوا قيوداً لا يستهان بها ولا يلغيها الإنكار، أو التهرب اللفظي: فالشيء الذي لا يختلف فيه أحد من المعتزلة هو «أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده، وإنما يريد لهم الخير، ولذلك حكموا بنفي القدر، وجعلوا الإنسان حراً في اختيار أفعاله، مسؤولاً عنها». فاعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلّهية. وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا إليها عظيم،ء لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوحدانية، وكان إيمانهم بها شديداً حتى لقد أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل العدل» وحتى إن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاكَّ في كفره والشاك في الشاك إلا ما لا نهاية. وكان المردار يستعظم الجبر ويدافع في مجلسه عن العدل الإلّهي[1]. وقد حكى الخياط المعتزلي عن مجالس المردار أن أبا هذيل العلاف «حضر مجلسه ذات يوم وسمع قصصه في العدل، وحُسن ثنائه على الله، ووصفه له تعالى بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب الله عليهم. فبكى أبو الهذيل وقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب حذيفة وأبي عثمان»[2].

لقد حارب المعتزلة كل فكرة تتنافى مع مبدأ العدل الإلّهي. حتى إنهم «نفوا المحاباة عن الله»[3]. وقد أورد جار الله في بحثه عن المعتزلة شواهد كثيرة للمحاباة الموجودة في الحياة، كتفاوت الناس في العقل والصحة والمال. وأهل السنة يقرون بوجود المحاباة في الدنيا ذلك أن الله تعالى - عندهم - يحابي من يشاء ويحرم من يشاء. فقد جعل للذكر حظاً مثل حظ الأنثيين[4]، وقد فضل بعض الرسل على بعض بقوله: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات[5]. وبالرغم من تأكيد القرآن

(١) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٩٩.

(٢) الخياط، الانتصار، بيروت ١٩٧٥ م، ص ٦٧.

(٣) جار الله، المعتزلة، ص ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

والسنة على محاباة الله لبعض دون البعض أصرَّ المعتزلة على قولهم بأن الله لم ينعِم على أحد زيادة عن أخيه. فالله تعالى سوّى بين العقلاء جميعاً في النعم الدينية والدنيوية، وقد أنكر «المعتزلة الشفاعة في الذنوب يوم القيامة»[1] لأنها تتضمن المحاباة. وإذا كانت قد وردت في القرآن «آيات كثيرة تحمل معنى الهداية من الله لخلقه والتوفيق والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب. اعتقدوا (أي المعتزلة) أن مثل هذه الآيات مناقضة لمبدأ العدل الإلهي ولفكرة الحرية الفردية. لذلك شددوا في وجوب تأويلها جميعاً. فقالوا في الهداية أنها على معنى التسمية والحكم»[2]. فالتوفيق عندهم هو توفيق عام وليس بخاص كإظهار الآيات وإرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية. وأما الإضلال فقد أوّلوه على معنيين: أحدهما أن يقال: أضلَّ عبداً بمعنى أسماه ضالاً أو أخبر أنه ضال. والثاني على معنى أنه جازاه على ضلالته. وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الإضلال والإغواء والصد عن الباب[3]. وقد ذهب بعضهم في التأويل مذهباً متشدداً، فكان الفوطي وتلميذه عباد بن سليمان أكثر المعتزلة تشدداً في هذا الأمر. فالفوطي «كان يمنع إضافة بعض الأفعال إلى الله ولو ورد بها التنزيل. فلا يجب أن نقول أنه تعالى يؤلِّف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم، ولا أنه تعالى يحبِّب إليهم الإيمان ويزينه في قلوبهم، ولا أنه يضل الفاسقين»[4]. يقول جار الله أن «تعمق المعتزلة في درس الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثراً بعيداً ولا سيما في مسألة القدر. فإنهم أخذوا عنها أقوال أرسطو أن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد»[5].

إن الحكم على الفكر المعتزلي بأنه مستقى من أصول يونانية أو غير إسلامية لا ينقص في نظرنا من أهمية هذا الفكر شيئاً البتة، ولا يمكننا أن نوافق

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٤٧٤.
(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٦٠. وجار الله، المعتزلة، ص ١٠١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٥.
(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٦.
(٥) جار الله، المعتزلة، ص ١٠٢.

جار الله على أن هذه الأقوال إنما هي أقوال متطرفة. وليس حكم أهل السنة على هذه الأقوال هو الذي يحدد تطرفها واعتدالها.

فالمعتزلة حاولوا جهدهم إقامة نوع من التوازن والعقلانية بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية دون أن يقدح ذلك بمبدأ العدل الإلهي ودون أن يُنقص ذلك من حرية القدرة الإنسانية الواضحة للعيان والتي دلل عليها المعتزلة في أكثر من مجال مدافعين بحق عنها.

٤ ـ استقلال الإرادة الإنسانية ـ الحرية الإنسانية

أ ـ استقلال الإرادة والمشيئة

لقد ميَّز المعتزلة بشكل واضح استقلال الإرادة الإنسانية عن الإرادة الإلهية، وأقاموا فصلاً تاماً بين الإرادتين، بحيث لا تتدخل الإرادة الإلهية بمعنى ما في حرية الحركة الإرادية الإنسانية، وبذلك كان مذهبهم مذهب الاختيار الخالص. وعندما توهم المجبرة أنهم سيحرجون موقف المعتزلة ويفحمونهم بسؤالهم: «هل يقع في ملك الله ما لا يريده؟ أوضح أهل العدل والتوحيد أن الجواب: نعم»(١).

وقد فصل المعتزلة القول حول الإرادة الإلهية وكيف أتاحت للإنسان حرية إرادته بقولهم إن إرادة الله على وجهين: «إحداهما إرادة حتم ـ والأخرى إرادة أمر ومعها تمكين وتفويض، فأما إرادة الحتم فهي ما أراد من خلق السماوات والأرض والجبال.. وأما المعنى الآخر فهو الإرادة التي معها تمكين(٢)، وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾(٣). وهكذا كان قضاء الله في هذه الآية تمكين العبد من الاستطاعات وترك الحرية التامة له. ونخلص إلى أن إرادة الله هي غير إرادة الإنسان. فإرادة الله التي هي إرادة حتم لا يمكن للإنسان أن يخالفها أو

---

(١) محمد عمارة، المعتزلة، ومشكلة الحرية الإنسانية ـ بيروت ١٩٧٢، ص ٨٩.
(٢) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ـ ص ٨٩.
(٣) القرآن، سورة الإسراء، الآية ٢٣.

يعترض عليها أو يتدخل بها كخلق السماوات والأرض. وأما الأفعال والمحدثات المتعلقة بإرادة الإنسان، فإن الإنسان حر في أن يحدث وينفذ إرادته في الوقت الذي لا يريد فيه الله هذه الإرادة وهذا المراد. لأن إرادة الله في هذه الحالة ليست إرادة حتم. وإنما إرادة أمر وتمكين ودعوة، وعلى الإنسان أن يختار ويتصرف.

أما في القول بمشيئة الله ومشيئة الإنسان وإصرار المجبرة على القول بأنه «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وهذا القول الذي أجمع عليه الكثيرون وشاع بين الناس من أنه لا يتصور أحد في هذا العالم إمكان وجود مشيئة أخرى غير مشيئة الله. فقد وقف المعتزلة ليعلنوا بجرأة أن هنالك مشيئة ثانية هي مشيئة الإنسان وهي مستقلة استقلالاً تاماً عن مشيئة الله. وقد فسروا هذا القول بما يتفق ومذهبهم في الحرية الإنسانية فعندهم أن «المراد بقولهم ما شاء الله كان، أي ما شاء الله أن يحدثه من مراداته كان لا محالة.. وكذلك قولهم ما لم يشأ لم يكن يراد به: ما لم يشأ من مقدوراته، التي ليست بإرادة لم يكن»(1).

ب ـ الاستطاعة

أثبت المعتزلة «الاستطاعة» المطلقة للإنسان ونفوا كونها مقارنة أو مساوقة للقدرة التي يخلقها الله فينا كي نستطيع القيام بالفعل. وقد استندوا في هذا المجال كثيراً على الآيات القرآنية نفسها باعتبارها دليلاً على الاستطاعة الموجودة عند الإنسان، وأثبتوا وجود هذه الاستطاعة قبل الفعل. لئلا يقول قائل بأن الله هو الذي يخلق الاستطاعة أثناء الفعل. وهذه الاستطاعة عندهم هي القدرة على الفعل وعلى ضده.. أما اختلافهم حول «صفة» الاستطاعة فهي ليست مجال بحثنا. ولعل أكثر من جادلهم في الاستطاعة هو الإمام ابن حزم الظاهري الذي يرى أن الاستطاعة التي تحدث الفعل هي مصاحبة له، وهي من الله حيث يقول: «إن الاستطاعة... شيئان: أحدهما قبل الفعل،

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٦، القسم الثاني، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٥.

وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، والثاني لا يكون إلا مع الفعل، وهو القدرة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسُمِّي من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه»[1]. وقد أدرك المعتزلة أن جوهر الخلاف مع المجبرة هو تقييد «استطاعة» الإنسان بأحداثها عنده من الله باعتباره «المحدث» الحقيقي. أما المعتزلة فقالوا أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر، وقد كلف الإيمان. أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال. وقد استند الجاحظ على آيات من القرآن الكريم لإثبات ذلك عندما يقول في كتاب الحيوان: إن بعض المخالفين قد سأل بعض أصحابنا، فقال: هل تعرف في كتاب الله تعالى أنه يخبر عن الاستطاعة إنها قبل الفعل؟ فقال نعم أتى كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن، أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين﴾ (النحل، ٣٨)[2].

وقد فصَّل مشايخ المعتزلة الحديث في الاستطاعة فلم يرد عندهم ما ينفي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، فقد أورد الشهرستاني عن بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦ هـ) قوله: «إن الاستطاعة في سلامة البنية، وصحة الجوارح أو تخليتها من الآفات. وقال: لا أقول يفعل بها في الحالة الأولى، ولا في الحالة الثانية. ولكني أقول: الإنسان يفعل، ولكن الفعل لا يكون ألا في الثانية»[3]، أي في تخلية الجوارح وسلامة البنية من الآفات. وإذا كان معمر لا يفضل الخوض كثيراً في الحديث عن الاستطاعة هل هي قبل الفعل أم بعده، فالمهم عنده أن الإنسان هو الذي يفعل، فإن ثمامة ابن أشرس النميري (ت ١٢٣ هـ) يقول: «إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات. وهي قبل الفعل»[4] كذلك ما ورد عن الجبائي وابنه أبي

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. مكتبة المثنى ببغداد، دون تاريخ، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ص ١٨٠ ـ ١٩٢.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٤.

(٤) نفس المصدر، ج ١، ص ٧١.

هاشم من تأكيده على وجود الاستطاعة قبل الفعل وهي عندهما قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح[1].

وما يمكن أن نخلص إليه عند المعتزلة هنا هو تأكيدهم على وجود الاستطاعة عند الإنسان. فقد حكي عن أبي الهذيل العلاف قوله: «قال لي المعتزل ابن غيلان العبدي، وكان من سادات القيس، وكان يجتمع إليه أهل النظر: أيا أبا الهذيل، إن في نفسي شيئاً من قول القوم (المعتزلة) في الاستطاعة، فبيِّن لي ما يذهب بالريب عني. فقال أخبرني عن قوله تعالى: ﴿ سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون ﴾[2]، هل يخلون من أن يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم تاركون له، فاستطاعة الخروج فيهم وليس يخرجون؟ فقال (العلاف): إنهم لكاذبون: أي هم يستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون: لسنا نستطيع، ولو استطعنا لخرجنا، فكذبهم الله على هذا الوجه. أو يكون على وجه آخر: يقول: إنهم لكاذبون أي أعطيتهم الاستطاعة ولم يخرجوا، فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون، ولا يعقل للآية معنى ثالث غير الوجهين اللذين وصفنا[3].

وجرياً على عادتهم فقد أول المعتزلة الآيات التي يدل ظاهرها على عدم وجود الاستطاعة عند الإنسان كقوله تعالى: ﴿ أنظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا، فلا يستطيعون سبيلاً ﴾[4]. فقالوا: «إن الآية لا تعني تجريد المشار إليهم من الاستطاعة والقدرة، ذلك أن المراد أنهم لا يستطيعون إلى بيان تكذيبه سبيلاً، لأنهم ضربوا الأمثال، ظناً منهم بأن ذلك يبين كذبه، فأخبر تعالى إلى أن ذلك غير مستطاع[5].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٧١.
(٢) القرآن، سورة التوبة، الآية ٩.
(٣) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى (تحقيق أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة ١٩٥٤ م، القسم الأول، ص ١٧٩ ـ ١٩٨٠.
(٤) القرآن، سورة الإسراء، آية ٤٨.
(٥) المرتضى، أمالي المرتضى، القسم الثاني ص ١٦٣ ـ ١٦٥.

ج ـ الحرية الإنسانية الشاملة

إن المفهوم المعتزلي لفكرة الصفات، والمفهوم المعتزلي لفكرة العدل، ومبدأهم في الوعد والوعيد، وتأكيدهم على استقلال الإرادة الإنسانية أفضى بهم إلى اعتبارهم التيار الديني والفكري في ـ الحياة العربية الإسلامية ـ الذي أعطى للإنسان مفهوماً وحقاً في الحرية. وإن أبعاد هذه الحرية هي أبعاد إنسانية شاملة. وقد شمل تطبيقهم لمبدأ حرية الإنسان في علاقته مع الله «كل ميادين هذه الحياة، فهم طبقوها على المجتمع والحياة العامة.. كما طبقوها على ميدان حياة الإنسان كفرد عضو في الجماعة. وفي هذا الميدان شمل تطبيقهم الحالات المختلفة لحياة هذا الفرد والإنسان[1].

لقد بين المعتزلة حرية الإنسان الشاملة وكذلك حرية المخلوقات المميزة المكلفة. والإنسان الرسول الذي تعتبر علاقته بالله علاقة خاصة ومميزة ومن المفروض أن يكون أكثر الناس انقياداً وانصياعاً لمشيئة الله ـ هذا الرسول الإلٓهي أصر المعتزلة على تأكيد أبعاده الإنسانية وأبعاد حريته. فهو قبل كل شيء بشرٍ« وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم»[2]. وقوله تعالى: ﴿ إنما أنا بشر مثلكم ﴾[3]. والرسول الذي اختارته العناية الإلٓهية من دون البشر ليحمل إلى الناس تعاليم السماء لم يتحول عند المعتزلة إلى: «أسير لقوة الذات الإلٓهية التي اصطنعته واصطفته واختارته لهذه المهمة المقدسة»[4] والرسول ليس مجبراً ولا يخرج عن كونه أحد المكلفين بالتبليغ وأداء الرسالة ولذلك هو خاضع للأمر والنهي وهو حر فيما بعد ذلك ومسؤول عن تصرفه: ﴿ أيا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾[5].

أما الإنسان العادي فهو حر في فعله على الحقيقة وهو وحده يتحمل

---

(١) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٩٥.
(٢) القرآن، سورة آل عمران، الآية ١٤٤.
(٣) القرآن سورة الكهف، الآية ١١٠.
(٤) محمد عمارة ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٩٧.
(٥) القرآن، سورة المائدة، الآية ٦٧.

مسؤولية عمله، ومسؤولية قراره وذلك بدليل استحقاقه للمدح والذم، وأهليته للوعد والوعيد، والحساب والجزاء. وكل ذلك لا يمكن أن يستقيم إلا إذا كان الفعل واقعاً في نطاق قدرته واستطاعته. وحرية الإنسان تطال جميع أفعاله والدليل على ذلك هو الوعد والوعيد فقد بين الإمام الراسي[1] حرية الإنسان في أفعاله وذلك بقوله: والدليل على أن ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فِعلُهم (أي فعل البشر)، إن الله جل ثناؤه، لم يخلق ذلك، إقبال الله عليهم بالموعظة والمدح، والذم والمخاطبة والوعد والوعيد، وهو قوله: ﴿ فمالهم لا يؤمنون ﴾[2] وقوله: ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا بالله، واليوم الآخر ﴾[3].

ولو كان هو الفاعل لأعمالهم، الخالق لها، لم يخُاطبهم ولم يَعِظْهم ولم يلُمهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن، كما لم يخاطب المرضى فيقول: لمَ مرضتم؟ ولم يخاطب العميان فيقول: لم عميتم؟... وكما لم يمتدح الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب في مجراهن ومسيرهن.. لأنه هو الفاعل على ذلك بهن.. وعلمنا أنه خاطب من يعقل ويفهم ويكسب وإنما خاطبهم إذ هم مخيرون.

وقد استطرد المعتزلة في تأكيدهم على حرية جميع المخلوقات بقولهم بحرية الملائكة وحرية اختيارهم من نفس المنطلق الذي انطلقوا به في إثبات حرية الإنسان. ذلك أن الملائكة كغيرهم من مخلوقات الله هم مختارون. لأنهم مكلَّفون ولا بد من الاختيار والاستطاعة للمكلَّف حتى يكون هناك معنى للتكليف ذلك أن الله «ركَّب الاستطاعة في عباده، وجعلها في جميع خلقه المأمورين المميزين، ومنهم الملائكة المقربون»[4]. وقد استدل المعتزلة من

---

(١) نقل هذا القول عن الإمام الراسي: محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، طبعة دار الهلال بالقاهرة، اللوحة ١٣٤ من المخطوط.

(٢) القرآن، سورة الانشقاق، الآية ١٠.

(٣) القرآن، سورة النساء، الآية ٣٩.

(٤) يحيى بن الحسين، الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية، المسألة الثانية والأربعون، رسائل العدل والتوحيد، (تحقيق محمد عمارة، طبعة دار الهلال بالقاهرة) دون تاريخ.

الحجج النقلية على حرية الملائكة واختيارهم فقد قال تعالى: ﴿وله من في السموات والأرض. ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار ولا يفترون﴾[1]. وقول المعتزلة بحرية الملائكة باعتبارهم مكلفين أدى بهم إلى القول بحرية إبليس واختياره. فقد أعطى الله لإبليس اللعين الفهم والتمييز كي يطيعه ولا يعصيه وأراد أن يطيعه تخيُّراً وإيثاراً لطاعته، فكانت هذه إرادة معها تمكين واستطاعة، ولم يرد أن يطيعه قسراً ولا أن يمنعه من المعصية جبراً. فمكنه وهداه، ثم أمره ونهاه، فرفض له الويل»[2].

وهكذا تكتمل أفكار المعتزلة حول الحرية الإنسانية، وما نلاحظه هنا أن هذه الأفكار كانت شبه ثورة عقلانية لكافة المجالات الفكرية والتي كانت موضع صراع التيارات السياسية المختلفة، وهذا ما سنعالجه في النقطة القادمة حول النتائج السياسية والفكرية التي أفضت إليها أفكار المعتزلة مع مناقشة آراء مُحْدَثين أسهموا في إضاءة جوانب عديدة من الفكر المعتزلي.

٥ ـ النتائج السياسية والفكرية لآراء المعتزلة العقلانية ومناقشة آراء بعض المحدثين

تشكل النظرة المتميزة للمعتزلة حول العلاقة بين الله والإنسان مدخلاً صالحاً لإعادة فهم معتقداتهم حول تنزيه الذات الإلهية وتأكيد قدرة الإنسان على الفعل الحر في عالمه الخاص. كما أنها تشكل خروجاً ضمن حيز محدود على الأفكار والمعتقدات التي رسَّخها بعض القيمين على الدين الإسلامي وعملوا على تجذيرها باتجاه سلب حرية الإنسان ونفي دوره، . فإذا كان الله هو الثابت والقديم والأزلي والمحيط بكل شيء. فالإنسان هو العارض والمتحول والفاني والمعلق كلياً بالإرادة الإلهية. هذا ما عمل على ترسيخه الفكر المتحجر وذهب

(١) القرآن، سورة الأنبياء، آية ١٩ ـ ٢٠.
(٢) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢ م، ص ١٥.

بعيداً في الفصل بين عالم الغيب وعالم الواقع، وسلط نهائياً العالم الأول على الثاني. من هنا فإن التيار العقلاني في صياغة العلاقة بين الله والإنسان كما فهمها شيوخ المعتزلة، هو محاولة جريئة لإعادة نوع من التوازن بين عالمي الغيب والواقع. فإذا كان الله هو خالق كل شيء بما في ذلك أفعال العباد، حكم على الإنسان بجبرية خارقة لا يستطيع النفاذ منها، وبذلك يتحقق الاستلاب الكامل لوجوده وحريته، وما يترتب على ذلك من انهيار مقاومته المنظمة في جماعات وتيارات لأشكال السلطة سواء كانت دينية أو زمنية.

ولعل أبرز ما يلفت النظر في انتصار المعتزلة للإنسان في علاقته مع الله هو إصرارهم على الدور الرائد للعقل في قبول ما يتوافق معه ورفض ما ينافيه. ذلك أن العقل هو «العقل الإنساني» وهو الذي يمكن أن يوضع بإزاء الوحي والسنة المفروضين على الإنسان من خارجه. فإذا كان ابن تيمية يصرح بوضوح إن كل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً. فإن أحد مشايخ المعتزلة يقول بأن المعرفة من العارف تفرعت من لُبِّه[1]. وقد أقام المعتزلة جُلَّ محاجاتهم ونظرياتهم على الاحتكام للعقل بوصفه الحاكم الذي لا يخطىء. وقد ذهبوا في محاكماتهم العقلية إلى نهاياتها دون السماح لأي منطق غير المنطق العقلي من النفاذ إليها. ولعل من المفيد أن نورد إحدى هذه المحاكمات العقلية في البرهان على الاختيار الإنساني. فالمعتزلة يرون أن الإنسان حر في اختيار ما يفعله وما لا يفعله. ذلك أن التكليف الديني الموجه من الله إلى الإنسان يكون اما بالأمر: إفعل وأما بالنهي: لا تفعل. ورأى المعتزلة أن العقل يحكم عند هذه الأوامر بداهة بأن تكليفاً إلَهياً يتوجه إلى الإنسان بـ: إفعل ولا تفعل. ولا يمكن في الحالة هذه أن نتصور حياله سوى أحد احتمالين لا ثالث لهما: إذا ظهر بطلان أحدهما لزم عنه أن الثاني هو الحق وإنه المرجع في المسألة. **أما الاحتمال الأول** فهو احتمال أن لا يحصل من الإنسان ما كُلِّف به من فعل أو ترك. وحينئذ يكون التكليف سفهاً من

(١) القاضي عبد الجبار، الهمذاني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، طبعة القاهرة ج ١٢، ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

السفه، ويكون مع ذلك متناقضاً. لأن التكليف في هذه الحال يتضمن القول هكذا: إفعل يا من لا يفعل. وهذا هو التناقض في حين أن السفه والتناقض لا يجوزان على المكلّف الذي هو الله هنا. من جهة أخرى فإن التكليف طلب والطلب يستلزم أن يكون المطلوب ممكناً تحقيقه ممن توجه إليه الطلب، فإذا لم يكن ممكناً منه ذلك لأنه غير قادر لفقدانه حرية الاختيار، كان الطلب إذن باطلاً وهذا أيضاً لا يجوز على الله. ومن جهة ثالثة فإن التكليف الإلهي مقترن بالوعد والوعيد. أي الوعد بالثواب على الطاعة، والوعيد بالعقاب على المعصية، فإذا لم يكن الإنسان مالكاً القدرة وحرية الاختيار في فعل الطاعة وفعل المعصية، كان الوعد والوعيد باطلين، وكذلك الثواب والعقاب. وهذا أيضاً غير جائز على الله، ومن جهة رابعة فإن الأخذ بهذا الاحتمال الأول ـ أي سلب حرية الاختيار الإنساني ـ يؤدي إلى نفي الفرق بين خطاب الله للإنسان العاقل وخطابه للجماد. ولا يبقى فارق بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب. وأما **الاحتمال الثاني** فيستنتج من بطلان الاحتمال الأول. ذلك أنه عندما ظهر لنا بالأدلة العقلية دون الاستناد إلى أي مستند آخر أن احتمال عدم تحقيق التكليف من المكلف لفقدانه حرية الاختيار هو احتمال باطل للأسباب المتقدمة، فقد ظهر أنه لا بد من الاعتراف للإنسان بحرية الاختيار[1]. وهكذا كان المعتزلة يستعملون المحاكمات العقلية لإثبات حرية الإنسان في فعله مستقلاً استقلالاً تاماً عن الله.

ولا بد لنا من التوقف قليلاً لمعرفة النتائج التي أفضلت إليها هذه المحاولة العقلية لفهم الدين عند المعتزلة. ذلك أن بحث العلاقة بين الله والإنسان بشكل معمق كانت بداياتها عند هذه المدرسة الفكرية الهامة. والتي شغلت حيزاً مهمًا من الحياة العربية الفكرية والسياسية خلال العصر الوسيط. فهي التي أكدت بمحاولتها تنزيه الذات الإلهية ونفي الصفات الفصل بين الله

---

(١) أورد هذه المحاكمة الشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام في علم الكلام (أكسفورد، ١٩٣٤). ص ٨٣.

والإنسان وذلك عبر رسم حدود فاصلة وحاسمة بين الله والإنسان وهي التي ذهبت خلافاً لآيات صريحة تقول برؤية الله في الآخرة إلى القول بأن الهنا القائم في عالم الغيب هو إله غير مرئي، ولا يمكن أن يرى. ويعتبر أدونيس[١] «ثورة» المعتزلة في ايلاء العقل هذا القدر من الأهمية بأنها ثورة منهجية وشكلية، بمعنى أنها ليست ثورة جذرية. بل هي ثورة اصلاحية من ضمن الدين ولصالحه، وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تكون ثورة ضده. بل هي محاولة لعقلنة عالم الغيب وعالم الواقع، وإخضاعهما لحكم واحد هو العقل، ومن هنا فإن حركة الاعتزال هي ثورة ضد التيار السلفي الآخذ بالنصوص والمؤمن بالعالم الغيبي إيماناً مطلقاً وهي تمثل نوعاً من المطالبة بإعادة تنظيم للحياة السياسية والاجتماعية وفقاً لميادين العقل. مما يستتبع التوكيد على الحرية. ذلك أنه لا عقل دون حرية، ولا حرية دون عقل وذلك إن إعطاء العقل الأولية يتضمن الكفاح ضد كل ما يناقضه، سواء كان سياسة أو أخلاقاً أو ديناً أو فكراً..

ومن هنا فصل الاعتزالُ الدينَ عن الطغيان السياسي، وجعل من السياسة عملاً عقلياً ومن الدين ممارسة عقلية[٢].

إلى ماذا يخلص أدونيس من رؤيته لثورة المعتزلة ثورة منهجية أي إصلاحية كما قلنا وكما حاولنا أن نستقرىء رأيه؟ إنه يخلص إلى أن ثورة المعتزلة ليست مناقضة للدين. بل إن الدين عند المعتزلة هو نفسه عقل. والذي ينظم العالم هو القانون العقلي الشامل، فالاعتزال عند أدونيس هو تأسيس للدين على العقل وليس على الغيب كما كان وهو بذلك نمط آخر للضياع[٣].

والسؤال الذي نطرحه: كيف يمكن أن يؤدي التيار العقلاني إلى

---

(١) أدونيس، الثابت والمتحول، ج ١، ص ٨٨.
(٢) أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت ١٩٧٧، ج ١، ص ٨٧.
(٣) نفس المصدر. ص ٨٨.

الضياع؟ فإذا كان الدين لا يهدي والعقل يحيرِّ ويفضي بنا إلى الضياع فكيف يكون الخلاص؟.

ويرى أدونيس أن هذه الحركة العقلانية لم يكتب لها التحول إلى فلسفة عقلانية بمعناها الخالص الجذري لسببين: الأول هو أن العقل العربي، حتى في صيغته الاعتزالية، لم ينفِ، في تفسيره ظواهر الطبيعة، الفعل الإلّهي المستمر المباشر في الطبيعة. بحيث استمر القول بأن لكل ظاهرة طبيعية سببها الإلّهي (لا الطبيعي)، وتبعاً لذلك لم ينفِ المعجزة، والسبب الثاني هو أن العقل ظل إيماناً، أي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها، وهذا يعني أنه ظل أسطورياً. بعيداً عن التجريب»[1].

وأعتقد أنه من البديهي أن نرافق أدونيس على استنتاجه بأن التيار العقلاني المعتزلي ليس تياراً جذرياً خالصاً، بمعنى أنه يناقض الدين ويحاكمه من خارجه، إلا أن ذلك لا يعني الحكم عليه بأنه «ثورية مزيفة» إذا صح التعبير، بمعنى أنه بسبب عدم أصالته لم يدخل إلى الذهنية العربية شيئاً جديداً، ومحركاً يدفعها للاعتماد على التجريب والابتعاد ما أمكن عن الذهنية الأسطورية حسب تعبير أدونيس بالذات. فما يجب أن نلاحظه أولاً هو أن الفكر المعتزلي هو فكر ديني، ولم يكتسب أهميته إلا لأنه ديني. لأن الدين الإسلامي هو الإيديولوجية المثالية العامة التي تغطي المساحة الكبرى من العقلية العربية في السابق كما هي اليوم، لذلك لا يمكننا أن نقلِّل من أهمية الفكر المعتزلي لأنه لم يصل إلى مشارف الإلحاد كما هو الأمر عند الراوندي والرازي في مناقشتها للوحي وحكمها عليه بأنه إما نافل أو باطل. إن نزعتهم العقلية كانت نزعة ثورية ودينية في آن معاً بمعنى أنها كانت تحاول أن تعطي للدين مضموناً جديداً مؤسساً على الحقائق العقلانية. وأهمية المعتزلة هنا أنهم من موقعهم الديني خطوا الخطوات الأولى نحو التفكير الفلسفي. إن هذا الاتجاه الفلسفي العقلاني هو الذي حدد مكانتهم المتقدمة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي لأنهم جعلوا العقل المصدر الأول للمعرفة الإيمانية وأدخلوا

(١) نفس المصدر.

الفكر العربي إلى الاتجاه الفلسفي فتعاملوا مع المقولات المنطقية والمصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض وغيرهما مما يعد تقدماً ملموساً في المسائل الفكرية النظرية. أما لماذا لم يأخذ التيار العقلاني طريقه ويصبح التيار السائد في الحياة العربية في عصر المعتزلة والعصور اللاحقة. فهذا عائد إلى ما انتهت إليه الصراعات الفكرية والسياسية والاجتماعية والتي كانت تعتمل داخل الأمة الإسلامية. فقد توصل المعتزلة في فترة من فترات الخلافة العباسية إلى فرض مذهبهم الديني مذهباً رسمياً للأمة كلها. إلا أنه عندما عادت موجة النزعة السلفية المحافظة إلى الطغيان منذ عهد المتوكل، بدأ التيار العقلاني بالتراجع تحت ضغط الإرهاب والقمع. يقول المسعودي أنه «لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر في الجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق. وأمر (أي المتوكل) الناس بالتسليم والتقليد. وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة»[1]. ويقول أحمد أمين في هذا المجال أن أهل السنة اغتفروا للمتوكل الظالم سوء فعاله لرفعه المحنة (محنة سيطرة الفكر المعتزلي)[2]. لقد أمكر المتوكل أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث لاعتزاله[3]. من هنا نستطيع أن نفهم لماذا تراجعت الحركة العقلانية بعد هزيمة المعتزلة السياسية على يد المتوكل، لقد تراجعت بفعل تقدم قوى السلفية المحافظة ولم تتراجع في رأينا بسبب عدم «جذريتها» الخالصة، كما يقول أدونيس. ولو قارنا حركة المعتزلة بالحركة الإصلاحية الدينية في أوروبا على يد «لوثر» لوجدنا أن منطلقات الحركتين تكاد أن تكون متقاربة من حيث إدخال الإصلاحات العقلانية على الدين، ومع ذلك فقد كان لوثر مسيحياً ومتديناً، إلا أن حركته هي التي مهدت في نظر الكثيرين إلى إطلاق بدايات الثورة الصناعية الكبرى وتشكل الدول القومية. وبذلك كانت الشرارة للثورة البورجوازية الكبرى في أوروبا. لماذا لم تندفع حركة المعتزلة في بناء تيارها العقلاني والإسهام في جعله التيار السائد

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، القاهرة ـ ١٩٥٨، ج ٢، ص ٢٨٨.
(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ١٩٩.
(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. دمشق ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ م. ص ٤٠٨.

على المستوى الديني والسياسي والاجتماعي، لا بل انكفأت وانتهى بها الأمر إلى الاضمحلال. إن هذا الانكفاء عائد كما سبق وأشرنا إليه إلى الإرهاب الذي تعرضت له المعتزلة وتعرض لـه التيار العقـلاني بالإجمـال. إن هذا المـوضوع بحـاجة إلى دراسـة مفصلة لهذه المسـألـة الفكـريـة والسيـاسيـة والاجتماعية. إن ما نود التأكيد عليه هو الدور الكبير الذي كان من الممكن أن تلعبه الحركة الاعتزالية في التاريـخ الإسلامي لـو أنه كتب لهـا الحياة والاستمرار.

أين تكمن إذن عظمة المعتزلة؟ إنها تتركز في كثير من جوانبها في دقة تحديدهم وتصورهـم لعلاقة الله بالإنسان. يقول طيب تيزيني أن «إبراز موقع الإنسان والتأكيد عليه تلقاء الإلّه المشكلة الأساسية التي عالجها المعتزلة والتي كونت قاسمًا مشتركاً بين مجموع القضايا التي طرحت من قبلهم. ونحن نجد تلك المشكلة الأساسية قد ظهرت لدى المعتزلة من خلال مناقشتهم لمسألتين هما: «صفات الذات الإلهّية وحرية الإنسان»[1]. وتكمن عظمة المعتزلة هنا برابط خفي يصل بين المسألتين: الصفات والحرية الإنسانية، ففي طرحهم لمسألة الصفات الإلهّية أضعفوا إلى حد كبير القدرة المطلقة لله في التصرف بعباده. إن هذا الإضعاف «السلبي» لمفهوم «الإلّه» الإسلامي هو الذي عبَّد أمامهم طريق الحرية الإنسانية. من هنا كان اتهام المعتزلة «بالمعطلة»، أي تعطيلهم للقدرة الإلهّية ورسم حدود لها في تعاطيها مع العباد. وقد دافع كثير من الباحثين والمؤرخين عن المعتزلة نافين عنهم تهمة «المعطلة» ظناً منهم أن ذلك يعد انتصاراً لهم. والحق أن هذه التهمة هي تهمة محقة يصح إلصاقها بالمعتزلة لأنهم بقدر ما حاولوا أن يحددوا القدرة الإلهّية كانوا يفسحون المجال أمام الحرية الإنسانية لتأخذ دورها. ذلك أن القدرة الإلهّية والحرية الإنسانية تحكمها علاقة جدلية واضحة. وقد «أدرك الأشاعرة المخاطر التي تنجم عن القول المعتزلي بنفي الصفات الإلهّية. وهذا الأمر يبرز على وجه الخصوص بالنسبة إلى صفة «القِدَم». فلقد احتلت هذه الصفة مكاناً أساسياً وجوهرياً

---

(١) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت ١٩٧٨، ص ٢١٣.

ضمن الصفات الإلّهية أو «الأسماء الحسنى». إن المعتزلة بتعريتهم الذات الإلّهية من أي تعيين صفاتي، قد توصلوا إلى مفهوم الجوهر اللازماني واللامكاني، بل الجوهر الخارج عن نطاق التعيين الوجودي. إن الإمعان والإيغال في السلب الصفاتي للذات أدى إلى تحويلها إلى نقيضها: «اللاذات»[1]. وقد نقل لنا الشهرستاني أنه يحكى عن (معمر بن عباد) أنه «كان ينكر بأن الله تعالى قديم، لأن القديم أخذ من قُدُم يَقْدُمُ فهو قديم. وهو فعل كقولك أخذ منه ما قَدُمَ وما حَدُث. وقال أيضاً: هو يشعر بالتقادم الزماني، ووجود الباري تعالى ليس بزماني»[2].

تبقى مسألة أخيرة تعرض لها الدكتور حسين مروة، وهذه المسألة تقوم حول افتراض او استكشاف أية إيديولوجية كانت المستفيدة من آراء المعتزلة حول الصفات والتوحيد والتنزيه المطلق والتسامي المطلق للذات الإلّهية؟ ويرى مروة أن الإيديولوجية التي كان يخدمها المعتزلة ـ عن وعي أو غير وعي ـ هي إيديولوجية النظام[3]، تلك الإيديولوجية هي: الخليفة وسائر أعضاء التركيبة البشرية للمجتمع. كيف يخدم المعتزلة هذه الإيديولوجية حسب رأي مروة؟ إنه يرى إن إصرارا المعتزلة على إيجاد المسافة الشاسعة بين الإلّه والمخلوق كان القاعدة الأساس لبناء الفصل الحاسم بين رأس النظام وأجهزته وسائر المحكومين، وهذا ما تسعى إليه الإيديولوجية الإسلامية. إن هذه الفرضية عند مروة كان من الممكن أن تستقيم لو أن الخليفة في النظام الإسلامي وفي الإيديولوجية الإسلامية هو «ظل الله على الأرض» وإن الخروج عليه ليس جائزاً مهما بدر منه. صحيح أن الخليفة هو القيم على السلطة، إلا أنه ليس إلّهاً آخر على الأرض.

ومركز الخلافة كان المشكلة الكبرى التي اختلف حولها المسلمون منذ الساعات الأولى لمرض النبي محمد ﷺ، فالشهرستاني يشير إلى أن أول نزاع

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٤.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر ١٩٦٧ م، ج ١، ص ٦٨.

(٣) حسين مروة، النزعات المادية.. ج ١، ص ٧٦٠.

وقع بين المسلمين في مرض الرسول ذلك انه «لما اشتد بالنبي مرضه الذي مات فيه قال: إئتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي، فقال عمر رضي الله عنه: إن رسول الله قد غلبه الوجع. حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط فقال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع»[1]. والمعروف أن مشكلة الخلافة وما رافقها كانت السبب في تفرق المسلمين فرقاً وشيعاً، لذلك فإننا نرى أن الأفكار المعتزلية لم تكن لتخدم الإيديولوجية الإسلامية المسيطرة والمهيمنة، بمعنى أنها لا تساعد على توطيد سلطة الخليفة ونظامه، بل لعل الأمر على العكس من ذلك فقد كانت تحاول الحد من إستعمال السلطة لسيف الجبرية المسلط على رقاب العباد. وقد كانت سلاحاً ماضياً ضد السلطة الأموية الجبرية وذلك بإعطائها قدراً أكبر من الحرية للإنسان في تصرفه وسلوكه.

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٢.

الفصل السادس

الله والإنسان عند الأشاعرة

١ ـ تمهيد

يعتبر المذهب الأشعري المذهب الرسمي لأهل السنة والجماعة. فمنذ أن انحاز الأشعري إلى طائفة من السلف الذين باشروا علم الكلام وأيد مقالتهم بمناهج كلامية، صار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية[١]. واعتبر الأشعري المؤسس الأول للفرقة الإسلامية الكبيرة والتي دعيت بالأشعرية. وقد كانت هذه الفرقة منذ تأسيسها معارضة للمعتزلة بشتى اتجاهاتها. كما عارضت في نفس الوقت خصوم المعتزلة من مشبِّهة مجسمة ومرجئة.

ويرى فتح الله خليف ـ أن أول ما نلاحظه في عقائد الأشعرية على العموم هو «التوسط بين الإفراط والتفريط»[٢]. فإذا كانت المعتزلة والجهمية والرافضة قد عطّلوا وأبطلوا، فقالوا لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٤. أما طائفة السلف الذي قال عنهم الشهرستاني بأنهم باشروا علم الكلام منهم عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت ٢٤٠ هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ). وبما أنهم من السلف الصفاتية وبما أن الأشعري يعبر خير تعبير عن مذهبهم وبما أن أبحاثهم حول علاقة الله بالإنسان ليست واضحة في مذهبهم وهذا ما يهمنا في بحثنا لذلك اكتفينا بدراسة المذهب الأشعري بوصفه هو وأتباعه يمثلون الصفاتية خير تمثيل، وقد سبق لنا وأفردنا فصلاً خاصاً للمشبهة والكرامية باعتبارهم من الصفاتية الذين انتهوا إلى التجسيم.

(٢) فتح الله خليف، محاضرات في علم الكلام، بيروت، ١٩٧ م، ص ٧٧.

ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة. وقالت الحشْوية والمجسِّمة والمكيِّفة والمحدِّدة إن لله علمًا كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعاً كالاسماع، وبصراً كالأبصار، فقد سلك الأشعري موقفاً وسطاً فقال إن لله علمًا لا كالعلوم وسمعاً لا كالأسماع.

أما جولدتسيهر فيرى أن النزعات المتوسطة ظهرت منذ ابتداء القرن العاشر الميلادي وعملت على استخلاص قليل من المذهب العقلي من كلام أو تراث أهل السنة، وغاية هذه النزعات إنجاء الصيغ القديمة من ثورات الملاحظات العقلية. أما تعابير العقيدة السنية الملطفة بشيء قليل تزدان به من المذهب العقلي ترتبط باسم أبي الحسن الأشعري (المتوفي ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) واسم أبي منصور الماتريدي[١] (المتوفي ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م). وهكذا نستطيع أن نقول بأن الاتجاه الأشعري في المسائل الكلامية هو اتجاه توفيقي بين المعتزلة من جهة والجبرية والمشبهة والمجسمة من ناحية أخرى. إلى أي حد نجح الأشعري في تمويه الصراع الفكري الذي كان سائداً بين المسلمين؟. هذا ما سنراه في النقاط التالية عند الأشعري وأتباعه.

٢ ـ مشكلة الألوهية والمذهب الأشعري

لقد ترك لنا الأشعري[٢] مذهباً متكاملاً في العقائد الكلامية التي كان الصراع محتدماً حولها. وقد اختلف الباحثون فيما بعد في حقيقة مواقف الأشعري والتي تركها لنا مفصلة في مؤلفاته. إلا أن هذا المذهب الذي اعتبر فيما بعد مذهب أهل السنة والجماعة تكتنفه بعض التناقضات. وقد لخص الأب آلار آراء الباحثين الأوروبيين والمسلمين في حقيقة مواقف الأشعري الكلامية

---

(١) جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) الأشعري هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن سماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري: (ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري دمشق ١٣٤٧ هـ. ص ٣٥). أما ولادته فالمرجح أنها كانت عام ٢٦٠ هـ ٨٣٣ م ووفاته كانت عام ٣٢٤ هـ/٩٣٥ م (الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧).

وانتهى إلى أن الأشعري ظل بالنسبة للبعض طوال حياته معتزلياً وبالنسبة للبعض الآخر كشف بوضوح ميله نحو الحنبلية[1]، وإن أبحاثه لم تكن إلا تثبيتاً لأقوال السلف. وبالنسبة لفريق ثالث كان الأشعري قد اتخذ موقفاً وسطاً من المسائل المتعارضة[2]. وسنتطرق بالتفصيل إلى مذهب الأشعري في المسائل الإلهية وذلك لاستجلاء الموقع الفعلي للأشعرية في فهمهم لحدود العلاقة بين الله والإنسان.

أ ـ الانتقال من الاعتزال إلى السلفية السنية

ترتبط قضية انتقال الأشعري من الاعتزال إلى السلفية بالمناظرات التي كانت دائرة بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي، وأبرز هذه المناظرات كانت حول «الأصلح والتعديل»[3]. وتنتهي هذه المناظرات عادة بغلبة الحجة الأشعرية. أما الروايات التي تصور الانتقال المفاجىء من موقع الاعتزال فهي كثيرة ومتنوعة ومسرحية أحياناً على حد تعبير عبد الرحمن بدوي[4]. ولعل رواية ابن النديم تلخص هذه الروايات وتجمع مختلف عناصرها حيث تقول بأن الأشعري «كان أولاً معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم جمعة: رَقِيَ كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه نفسي: أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن، وإن الله لا يُرى بالأبصار، وإن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع»[5].

والملاحظ من مختلف الروايات حول انتقال الأشعري إلى السلفية السنية هو توبته من الاعتزال، ودفاعه عن علم الكلام. وإن هذا العلم لا يتنافى مع السنة، بالإضافة إلى الطعن في مذهب المعتزلة. وهكذا انتقل الأشعري إلى

---

(١) لاحظ جولدتسيهر إن الأشعري كان حنبلياً وذلك ظاهر في مقدمة الإبانة عن أصول الديانة: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٠٨.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٤٩٢، دار العلم للملايين ١٩٧٩.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٧١.

صفوف معارضة أهل الاعتزال وحاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين المذاهب المختلفة فما هي حقيقة موقفه من المسائل الكلامية المختصة بالمشكلة الإلّهية.

ب ـ حقيقة موقف الأشعري

إن حقيقة موقف الأشعري من المسائل الكلاميـة المختصة بـالمشكلة الإلّهية أثارت أسئلة عديدة تعرض لها الأقدمون في أحكامهم على مذهب الأشعري كالقشيري وابن خلدون وأبو المعالي بن عبد الملك وابن حزم وابن تيمية وابن عساكر. كما تعرض لهذه الأسئلة حول موقفه باحثون أوروبيون ومسلمون. وقد سبق وأشرنا إلى أن الأب آلار قد لخص هذه الآراء[1] فلا مجال لعرضها هنا.

وهذه الأسئلة كانت تنصب حول موقف الأشعري الحقيقي. هل كان مجرد تابع لأصحاب الحديث والسنة كما تقول هذه المقالة الواردة في كتاب مقالات الإسلاميين حيث تبدأ بالقول: «وجملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته ورسله، وما جاء من عند الله..»[2]. وهل كان مذهبه «تطوراً» من الاعتزال إلى الموقف الجديد أم انحداراً عن الاعتزال؟ وهل وقف موقفاً وسطاً بين أهل السنة ومذهب المعتزلة. وتوسط بين الطرق ونفي التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف؟ حسب تعبير ابن خلدون[3].

سبق وأشرنا إلى أن مذهبه كان التوسط. إلا أن هذا التوسط كان ظاهرياً أو شكلياً بينما كان موقفه الفعلي هو موقف سلفي سني. وقد أشار جولدتسيهر إلى صعوبة القبول بمذهبه المتوسط المعتدل بقوله: حينما يدعون الأشعري رجلاً ذا مذهب متوسط معتدل، يجب ألا نعمم هذا الحكم المميز لكل نزعاته الكلامية، بتوسيعه حتى يضم كل مسائل المذهب التي نشب

---

(١) Michel Allard, Probleme des attributs divins dans la doctrine d, AL. as'ari P 74 - 97 .

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣٢٠.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، بيروت دار الكتاب اللبناني ١٩٦٧، ط ٣، ص ٨٣٣.

الكفاح من أجلها في العالم الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع بين الآراء المتعارضة والمتناقضة[1]. ويضيف جولدتسيهر: «أنه لا يمكن في الحقيقة أن نصف وضعه في تحديد فكرة الله في مقابلة الفرقة المجسمة بأنه وضع وسط»[2]. ولو عدنا إلى مقدمة رسالة «الإبانة» لوجدنا أن الأشعري يعلن تحلله النهائي من المذهب العقلي فيعلن انتمائه الكلي إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل فهو يعلن «إن قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا ﷺ، وما رُوي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون. وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - قائلون. ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل»[3].

وهكذا انتهي إلى القول بأن موقعه الفعلي لم يكن التوسط الفعلي، بل نستطيع أن نقول أن الصيغ الموفقة التي حاول صياغتها الأشعري لم تكن صيغاً أصلية تستطيع أن تقف في وجه معارضيها. ولم يسلم بذلك الأشعري من انتقادات عنيفة من المعتزلة ومع ذلك فقد لاقت حركته استقبالاً سيئاً من الرجال المخلصين للحديث فقد «استقبحها هؤلاء المخلصون للحديث أي السُّنيون حقاً»[4] وهذا ليس بغريب إذ إنَّ أي موقف توفيقي لا بد أن يلقى سهام النقد والتجريح من مختلف الجوانب.

ج - المذهب الأشعري ومشكلة الألوهية

أولاً: براهين وجود الله: حكمة الخالق ونقص الإنسان

إن البرهان الأساسي الذي يعتمد عليه الأشعري لإثبات وجود الله هو المقارنة بين حكمة الخالق وأحكام صنعه وتدبيره. ونقص الإنسان واحتياجه في خلقه ونشأته إلى خالق يخلقه وإله يعتني به. ذلك أن المتكلمين كانوا

---

(١) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٠٨.
(٢) جولدتسيهر، العقيدة أو الشريعة الإسلامية، ص ١٠٨.
(٣) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، حيدر آباد ١٣٢١ هـ، ص ٤١.
(٤) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة. . .، ص ١١٣.

يستدلون على وجود الله من أحكام صنعه للعالم وتدبيره. ويعرض الأشعري هذا الدليل استناداً إلى الآيات القرآنية داعياً الإنسان إلى التفكير بنقصه واحتياجه الدائم إلى خالقه، فهو يقول في أول كتاب اللمع: إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره؟ قيل الدليل على ذلك أن الإنسان ـ الذي هو في غاية الكمال والتمام ـ كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحمًا وعظمًا ودماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنّا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، ولا أن يخلق لنفسه جارحة. يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز[١].

والواقع إننا نتلمس في هذا الدليل الخلفية الفكرية لآراء الأشعري القائمة على مفهوم الإلّه الجبار بإزاء الإنسان المخلوق الضعيف الإنسان الذي إذا فكر في خلقته، من أي شيء ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، عرف يقيناً انه بذاته لم يكن ليدبر خلقته[٢]. وواضح أن هذا الدليل يستند إلى الآيات القرآنية التي صورت تطور خلق الإنسان مذ كان نطفة: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ـ ثم خلقنا النطفة علقة»[٣]. إننا نتلمس في دليل وجود الله عند الأشعري بداية مفهومه عن القدرة الإلّهية الشاملة وعن خلق الإنسان الضعيف المفتقر دائمًا إلى خالقه.

ثانياً ـ مشكلة الصفات

إذا كان المعتزلة حاولوا بتجريدهم للصفات الإلّهية انقاذ الحرية الإنسانية والإرادة الإنسانية. فإن الأشاعرة في تأكيدهم للصفات الإلّهية إنما كانوا يحاولون تركيز المفهوم السلفي السني للإلّه الجبار، الشامل بعنايته كل

---

(١) الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق رتشرد مكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٢ م ـ ص ٦.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٤.
(٣) القرآن، سورة المؤمنون، الآيات ١٢ ـ ١٤.

شيء في العالم، المسيطر على هذا العالم، الخالق لكل صغيرة وكبيرة، مُسَبّب الأسباب، خالق الأفعال بخيرها وشرها، الله الذي يعلم السر وأخفى، الله الأحد، الحي، القادر والمريد، ذو الصفات الأزلية. من هذا المنطلق سنحاول أن نفهم لماذا أصر الأشاعرة على توكيد الصفات، ولماذا اتهموا المعتزلة بالمعطِّلة وذلك لنفيهم صفات الخالق.

ثالثاً ـ الله واحد لا شبيه له

يثبت الأشاعرة وحدانية الله باعتبارها ركناً أساسياً من أركان الإسلام. فالله واحد أحد كما ورد في القرآن الكريم: ﴿ قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد ﴾[1]. وإن الله لا يتساهل أبداً أن يُشْرَك به﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[2]. والله عند الأشعري «لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً»[3]. وبذلك خالف الأشعري المشبهة والمجسمة وهو يستند في ذلك طبعاً على الأدلة النقلية ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[4] ﴿ ولم يكن له كفواً أحد ﴾[5]. أما دليل الأشعري على وحدانية الله فهو دليل سمعي أيضاً وهو الدليل القائم على أن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على أحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو أحداً منهما فقد قال تعالى: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ وقوله: ﴿ ما اتخذ الله من ولد، وما كان معه من إلَه، إذا لذهب كل إلَه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾[6].

رابعاً ـ الله عالم قادر:

أثبت الأشعري لله تعالى صفات العالم القادر، والله عالم لأنه حكيم ذلك «أن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم»[7] وذلك من

(١) القرآن، سورة الإخلاص كاملة.
(٢) القرآن، سورة النساء، آية ١١٦.
(٣) الأشعري، اللمع...، ص ٨٩.
(٤) القرآن، سورة الشورى، آية ١١.
(٥) القرآن، سورة الإخلاص، آية ٤.
(٦) القرآن، الأنبياء، آية ٢٢، والمؤمنون، آية ٩١.
(٧) الأشعري، اللمع...، ص ١٠.

التأمل في اتساق الحكمة التي خلقها الله كالحياة التي ركبها الله في الإنسان والسمع والبصر. كذلك الفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها. إن هذه الخلائق بما فيها من كمال وتمام تدل على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم وبالمثل (لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى حي قادر»[1].

أما مجادلة الأشعري وحجته ضد منكري الصفات فقد أوردها الشهرستاني بدليل يقوم على اختلاف المفهومين العقليين: العالم والقادر فهو يقول: إنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً فلا يخلو أما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً، فإن كان واحداً (أي الله) فيجب أن يعلم بقادرتيه، ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً، وليس الأمر كذلك. فعلم أن الاعتبارين مختلفان[2] وهكذا فقد أثبت الأشعري صفتي القادرية والعالمية كصفتين قائمتين بالذات. وهذا يستتبع طبعاً إن الله يعلم كل شيء وهو بذلك محيط بعلمه كافة الأشياء والأفعال في العالم، وهذه العالمية بكل شيء تتيح له مراقبة كافة أفعال الإنسان. أما قدرته فتعني قدرة مطلقة باعتباره القادر على كل شيء والقادر على الحقيقة، أي أن قدرته ليست كقدرة الإنسان، قدرة على سبيل المجاز. إن صفتي القادرية والعالمية لا تكتملان إلا إذا أضيفت إليهما الصفات الجوهرية التي يوليها الأشعري أهمية كبرى وهي الارادة الإلهية.

خامساً ـ الله مريد

إن إرادة الله الشاملة والأزلية شرحها الأشعري بكثير من التوسع، وذلك لأهميتها في الرد على مخالفيه من المعتزلة وغيرهم ولارتباطها الوثيق

---

(١) الأشعري، اللمع...، ص ١٠ ـ ١١.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥. وأقوال الأشعري حول علم الله وقدرته وردت في اللمع ص ١١.

بمفهوم الألوهية المسيطرة على العالم عنده. وقد ركز الأشعري اهتمامه على شرح معنى الإرادة الإلهية لما يترتب على هذه الصفة من أمور إيمانية عديدة ذات تأثير كبير في تحديد مواقف الأشعري بوجه عام. ويورد الشهرستاني مفهوم الإرادة الإلهية عند الأشعري فيقول: «بأن إرادته (أي الله) واحدة، قديمة، أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، من حيث أنها مخلوقة له، لا من حيث أنها مكتسبة لهم. فعن هذا قال: أراد الجميع: خيرها وشرها ونفعها وضرها. وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم»[1]. ويتبين من هذا النص أن الله هو خالق كافة المرادات في العالم سواء كانت هذه المرادات متعلقة بأفعال الله الخاصة، أو بأفعال عباده.

ولإثبات صفة الإرادة صفة من صفات ذات الله تعالى يقول الأشعري: «إن الحي إذا كان غير مريد لشيء أصلاً، وجب أن يكون موصوفاً بضد من أضداد الإرادات من الآفات: كالسهو والكراهة، والآباء وسائر الآفات، كما وجب أن يكون الحي إذا كان غير عالم بشيء أصلاً موصوفاً بضد من أضداد العلوم من الآفات كالجهل والسهو والغفلة أو ما أشبه ذلك من الآفات»[2]. إن برهان الأشعري يرتكز على استحالة وصف الله بأضداد الإرادة كالسهو والكراهة والغفلة. والشاهد على أن الله هو المريد الحقيقي هو أنه لا يجوز أن نحد إرادة الله بحدود وشروط وضوابط. ذلك لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات فيجب «أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة.. وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث، لا يجوز أن يخلق ما لا يريد»[3]. وقال الله تعالى: ﴿ فعّال لما يريد ﴾[4] وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده لأنه لو كان في سلطان الله ما لا يريده لوجب أحد أمرين: «إما إثبات سهو وغفلة، أو إثبات ضعف وعجز ووهن

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٦.
(٢) الأشعري، اللمع..، ص ١٨.
(٣) الأشعري، اللمع..، ص ٢٤.
(٤) القرآن، سورة هود، آية ١٠٧.

وتقصير عن بلوغ ما يريده. فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده»[1].

إن التمعن في هذا النص يبين أن الله مريد لكل شيء في العالم، ولا يجوز أن يحدث شيء لم يرده الله. ويقول بدوي حول إرادة الله عند الأشعري أنه «يستحيل أن يقع من غير الله ما لا يريده. لأن كل شيء فعل من أفعال الله»[2]. وهذا يعني ببساطة أن الإنسان لا يفعل إلا ما يريده الله، وهذا موقف يقترب كثيراً من موقف الجبرية الخالصة.

أما أدلة الأشعري لإثبات الإرادة الشاملة لكل شيء في العالم فهي أدلة نقلية من القرآن وقد بسطها في كتابه «اللمع»[3]، وأبرز هذه الآيات: ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾[4] فأخبر أنّا لا نشاء إلا ما يشاءه. وقوله تعالى: ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾[5] وقوله: ﴿ لو شاء ربك ما فعلوه ﴾[6]

وهكذا يسير الأشعري في خط معاكس لنظرية المعتزلة في الإرادة الإلهية فيجعلها إرادة حقيقية ومطلقة وشاملة و«يرى بأن إرادة الله وكلامه صفتان أزليتان»، وأن الله «إن لم يكن متكلماً وقادراً فهذا يعني أنه كان أخرس وعاجزاً، وإن كان كذلك فمن الممكن أن يكون هكذا على الدوام[7]، لذلك لا بد من القول بأن إرادة الله وقدرته شاملة لا يشوبها نقص أو عجز.

سادساً ـ الصفات قيمة قائمة بالذات

ذهب الأشعري إلى أن صفات الله قديمة أزلية، وذلك بخلاف المعتزلة التي كانت ترى بأن الصفات محدثة. وحجة المعتزلة في ذلك بأن من أثبت

---

(١) الأشعري، اللمع، ص ٢٤.
(٢) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٤٢.
(٣) الأشعري، اللمع.، ص ٣١.
(٤) القرآن، الدهر، آية ٣٠.
(٥) القرآن، يونس، آية ٩٩.
(٦) القرآن، الإنعام، آية ١١٣.
(٧) M, Allard, les attributs divins... p. 234.

قديمين فقد وقع في الشرك. ويستند الأشعري على الأدلة السمعية للبرهان على أن صفات الله قديمة وقائمة بذاته. أي أن الله تعالى: «عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى»(١). أما الآيات التي يستدل بواسطتها الأشعري على أن الصفات قائمة بذاته، أي إنها ليست ذاته ولا غير ذاته فهي الآيات التي تتحدث عن علم الله، ذلك أن صفة العلم هي التي كانت محور الخلاف بين الأشعري وأبي الهذيل العلاف. فعندما يرد قوله تعالى: ﴿ أنزله بعلمه ﴾(٢) فقد أثبت الله تعالى علمًا له قائمًا بذاته وهو في نفس الوقت غير ذاته، كذلك قوله تعالى: ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾(٣).

وقد أورد الشهرستاني جوهر الخلاف بين الأشعري وأبي الهذيل العلاف حول مشكلة الصفات قولاً للأشعري يرد به على أبي الهذيل بأنه «لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره. والدليل على انه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة إنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمر، ناه، فلا يخلو اما أن يكون آمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث. وإن كان محدثاً فلا يخلو: اما أن يحدثه في ذاته، أو في محل: أو لا في محل، ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال، ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً. ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول، فتعين أنه قديم، قائم به، صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر»(٤).

لسنا ندري من أين استقى الشهرستاني هذه المحاكمة العقلية ذلك أنها

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥. وقد نقل هذا القول عن لسان الأشعري.
(٢) القرآن، النساء، آية ١٦٦.
(٣) القرآن، سورة فاطر، آية ١١، وقدر أورد الأشعري هذه الآيات في «الإبانة عن أصول الديانة، ص ٤٤.
(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٩٥.

لم ترد عن الأشعري في الكتب التي بين أيدينا. وما يهمنا هو التأكيد على أن الأشعري أثبت الصفات على أنها أزلية. ويوصف الله تعالى بها ونطلقها عليه كما نطلقها على الإنسان. وقد كان الأشعري واضحاً أشد الوضوح في جزمه بإثبات الصفات الأزلية في جوابه على مسألة في كتاب اللمع بقوله: «أفإن قال قائل: أتقولون أن الله تعالى لم يزل عالماً قادراً سميعاً بصيراً؟ قيل له كذلك نقول والدليل على ذلك أن الحي إذا لم يكن عالماً كان موصوفاً بضد العلم من الجهل أو الشك وكذلك لو كان لم يزل حياً غير قادر لوجب أن يكون لم يزل عاجزاً موصوفاً بضد القدرة»[1]. وهكذا يلجأ الأشعري إلى نقائض الصفات التي يستحيل وصفها لله للبرهان على قِدَمها وثبوتها.

إلا أن المسألة ليست هنا، فالمعتزلة أثبتت الصفات، والمعتزلة لا توافق على وصف الله بالعجز والصمم والخرس والجهل وجوهر المشكلة هو: هل هذه الصفات هي عين الذات، أو زائدة على الذات. وإذا كان الله «عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه»[2] فإننا نلاحظ أن الأشعري يفترض ذاتاً هي غير صفاتها، ذاتاً هي شيء وصفاتها شيء آخر، وكان الله ماهية هي غير صفاته. وإذا كان الأمر كذلك فماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة فيها. هذا شيء لم يفعله طبعاً الأشعري لأن أبحاث الماهية والوجود لم تكن قد نضجت في عصره «وهنا نقطة الضعف في مذهبه وقوة حجة المعتزلة»[3].

وهكذا تكون الصفات عند الأشعري واحدة، قديمة، قائمة بذاته أزلية، ومميزة عن ذات الله ولا يصح وصف الله إلا بالأوصاف التي وصف ذاته بها في الأدلة السمعية.

---

(١) الأشعري، اللمع. . ، ص ١١.

(٢) الأشعري، اللمع. . ، ص ١٤.

(٣) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٤٨.

د ـ أفعال الإنسان مخلوقة لله

أولاً ـ «الكسب الأشعري»

لقد حاول الأشعري جرياً على مذهبه أن يتوسط بين موقف القدرية وعلى رأسهم المعتزلة وبين موقف الجبرية بالنسبة لخلق أفعال الإنسان على الحقيقة. والسؤال المطروح هنا: من هو خالق أفعال الإنسان؟ هل الإنسان نفسه وبذلك يصبح الإنسان هو الخالق على الحقيقة ولا يتدخل الله عندئذ في أفعاله وتصرفاته؟ أم أن الله هو الخالق الفعلي والإنسان مجبر لا يملك خياراً ولا حرية في تصرفاته؟ نعرف جواب المعتزلة على هذه المسألة بقولهم بالحرية الإنسانية وبأن الإنسان هو خالق أفعاله على الحقيقة ونعرف جواب المجبرة بأن الإنسان لا يملك من نفسه شيئاً وأن أفعاله مخلوقة لله. أما الأشعري في محاولته التوسط في قضية أفعال الإنسان فقد توصل إلى القول بنظرية «الكسب». وخلاصة هذه النظرية عنده هي أن الله هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان، وما الإنسان إلا «مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان. والكسب هو تعلق قدرته وإرادته بالفعل المقدور المحدَث من الله على الحقيقة»[1]. وهكذا في محاولة للتهرب من نسبة فعل «الخلق» للإنسان. وللتأكيد على استلابه حرية تصرفه وفعله. ولئلا يتمتع الإنسان بقدرة خالقة توازي القدرة الإلهية. ابتدع الأشعري نظرية الكسب هذه مفترضاً إياها ملكة قادرة على إحداث الفعل دون خلقه[2]. وإن هذه الملكة ذاتها هي مخلوقة وخالقها هو الله.

---

(١) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٥٥.

(٢) يرى الشهرستاني ان «الخلق» الذي لا ينسب إلا لله تعالى يكون إبداعاً وإحداثاً (الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧) إذن الإحداث هو كل تغير يريد الله خلقه في الكائنات ويختلف عن الإبداع الذي هو خلق جديد. أما ما نقصد إليه هنا عند الأشعري في افتراضه عند الإنسان ملكة قادرة على إحداث الفعل دون خلقه، هو أن الأشعري ينسب الخلق والإحداث (طبعاً) على الحقيقة إلى الله تعالى. الله المحدث (أي الخالق) إنما في سبيل إنقاذ مذهبه من الجبرية الخالصة إفترض ان الله تعالى يحدث قوة خاصة في الإنسان تدفعه إلى إحداث الفعل وهذا الإحداث هو الكسب الذي يستحق الإنسان عليه مدحاً وذماً، ثواباً وعقاباً. وهو يختلف عن الخلق، ويختلف أيضاً عن الإحداث الحقيقي الذي لا ينسب إلا لله تعالى.

ويفترض «كوربان» أن الأشعري بابتداعه نظرية الكسب هذه انما «أتاح بذلك للإنسان مجالاً من الحرية ليكون مسؤولاً عما يأتيه من أفعال»[1]. وهذا المجال من الحرية المفترض من قبل كوربان انما قائم من محاولة التوافق بين فعل الخلق الذي هو من عند الله، وفعل الكسب الذي هو من عند الإنسان. «وحرية الإنسان تقوم في التوافق بين الإله الخالق» والإنسان «الكاسب»[2].

إلا أن هذا القدر من التفاؤل بوجود حيز كافٍ من الحرية للإنسان عند القول بكسبه للفعل كما يرى كوربان فيه بعض المغالاة. ذلك أن الحرية الإنسانية لم «تكسب» شيئاً من نظرية الكسب. وما هي إلا صورة جديدة للقول بالجبر الإلهي. ذلك أن الإنسان بقي عند الأشعري خاضعاً خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية وهو لا يستطيع خلق شيء لأنه لا يملك من نفسه شيئاً وإن الله هو الخالق على الحقيقة. فالإنسان لا يوصف عندالأشعري بالكفر لأنه لا يستطيع أن يحدث الكفر. كذلك هو لا يستطيع أن يحدث الإيمان كما لا يستطيع أن يحدث الرضى، إن المحدث الحقيقي هو الله رب العالمين. وإنما نصف فلاناً بالكفر لأن الكفر باطل وقبيح، والإنسان يعتقد أنه يفعل الصواب والحسن بينما هو في حقيقته يتصف بالكفر. فهو يقول في «اللمع»: «لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد، ولما كانت لا تأتي كما يشتهي ويقصد، فلا بد أن ثم فاعلاً حقيقياً آخر غير الإنسان وهذا الفاعل هو الله»[3]. فأين نشتم من هذا النص ريح الحرية التي افترضها كوربان؟ ان الركن الأساسي الذي تقوم عليه نظرية «الكسب» الأشعرية هو الافتراض بأن الله هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان، فقد أورد الشهرستاني على لسانه قوله: «أن الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا

---

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٨٦.

(٢) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، حسن قبيسي ونصير مروة. منشورات عويدات ـ بيروت ـ ١٩٧٧ م، ط ٢. ص ١٨٧.

(٣) الأشعري، اللمع، ص ٣٨ ـ ٣٩.

يشاركه في الخلق غيره. فأخص وصفه تعالى هو: «القدرة على الاختراع»، قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله[1].

وإذا طرح سؤال على الأشعري من قبيل الاعتراض على نظريته هذه بالقول: إذا كان الله هو الذي يخلق معاصي الإنسان وشروره التي تصدر عنه فما ذنبه هو؟ ويجيب الأشعري على ذلك بقوله: «إن العبد لا يخلو أن يكون بين نعمة يجب عليه شكرها، وبلية يجب عليه الصبر عليها. . والبلايا منها ما يجب الصبر عليه كالمصائب من الأمراض والأسقام وفي الأموال والأولاد وما أشبه ذلك، ومنها ما لا يجب الصبر عليها كالكفر وسائر المعاصي»[2]. والغريب أن الأشعري يطلب من الإنسان أن يرضى بما قدر عليه من مصائب الأمراض والأسقام. ويطلب منه عدم الرضوخ لمصائب الكفر والمعاصي. كيف سيتخلص الإنسان من الأفعال الشريرة التي يقوم بها وسائر المعاصي التي يرتكبها إذا كان لا يتصف بالفعل على الحقيقة؟ تلك هي المشكلة في مذهب الأشعري ولا حلول لها بالطبع. ويبقى المذهب في هذه النقطة ضعيفاً أمام اعتراضات المعتزلة. أن المعتزلة سيثيرون مشكلة التعديل والتجدير المتصلة بالله. فالقول بأن الله هو الخالق على الحقيقة يلغي معنى قاعدة الثواب والعقاب الإلهية. وكيف سيستقيم التكليف الإلهي إذا لم يكن الإنسان مسؤولاً مسؤولية تامة عن أفعاله. هذا ما تطرحه مشكلة الاستطاعة والتعديل والتجوير وهذا ما سنفصله في النقاط التالية.

ثانياً ـ الاستطاعة

وتتصل مشكلة الاستطاعة بأفعال الإنسان. ومعلوم أن رجال الاعتزال أثبتوا الاستطاعة المطلقة للإنسان وأنه مستطيع بذاته. بينما نرى أن المسألة في المذهب الأشعري قد حلت باستلاب ما أمكن من قدرات الإنسان وحريته ونسبتها إلى الله. فالاستطاعة عنده هي أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره «لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالماً وتارة غير

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٠.

(٢) الأشعري، اللمع، ص ٤٥.

عالم، وتارة متحركاً، وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره»[1]. ومعنى أن يكون الإنسان مستطيعاً بغيره هو أنه يستطيع بقدرة الله التي يحدثها عنده أثناء حدوث الفعل. كذلك فإن القدرة التي يخلقها الله أثناء وقوع الفعل لا يصح بقاؤها بعده، لأن القدرة المحدثة هي فعل الله تعالى يحدثها ويعدمها ساعة يشاء. لأن الإنسان يكون مستطيعاً في بعض الأحيان. وأحياناً أخرى يكون عاجزاً. ويعتمد الأشعري في أدلته على عدم بقاء القدرة بعد الفعل على الدليل العقلي: إذ يجيب على من تساءل: لماذا تزعمون أن القدرة لا تبقى بعد الفعل بقوله: «لأنها لو بقيت، لكانت لا تخلو: أن تبقى لنفسها، أو لبقاء يقوم بها. فإن كانت تبقى لنفسها، وجب أن تكون نفسها بقاء لها وأن لا توجد إلا باقية. وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها (وهذا مناقض لمذهب الأشعري ذلك أن القدرة حادثة أثناء وقوع الفعل). وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها، ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة، وبالحياة حياة، وبالعلم علم. وذلك فاسد[2].

وخلاصة رأي الأشعري أن الاستطاعة غير الإنسان. وليست ملازمة له بالضرورة، لأنه يكون أحياناً مستطيعاً وأحياناً عاجزاً وأن الاستطاعة مع الفعل لا تتقدمه ولا تبقى بعده.

ثالثاً ـ التعديل والتجوير

لقد عارض الأشعري المعتزلة في قولهم بوجوب الأصلح على الله، وأطلق حرية المشيئة الإلهيّة دون قيد ولا شرط. فيجوز لله أن يؤلم الأطفال في الآخرة، ويعدُّ ذلك عدلاً منه إن فعله. وله أن يعاقب الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى. وان يسَخِّر الحيوان بعضه لبعض، وأن ينتقم على بعضه دون بعض[3].

إن هذه الآراء في قضية العدل الإلهي توضح أفضل توضيح مذهب

---

(١) الأشعري، اللمع، ص ٤٥.

(٢) الأشعري، اللمع، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٦٣.

الأشعري الرامي إلى الرضوخ الكامل للسلطة الإلّهية، وقد يمحو هذا الموقف أي أثر من الممكن أن يكون قد خلّفه «الكسب» الأشعري في محاولة انقاذ الحرية الإنسانية. وها نحن نطالع في مسألة التعديل والتجوير إن الله يفعل ما يشاء دون أن يقدح في فعله جور أو ظلم لأنه المتصرف بملكه ولا يستقبح منه شيء فهو يقول: «ولا يقبح من الله لو ابتدأهم (أي لعباده) بالعذاب الأليم وأدامه، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان. وإنما نقول أنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره. والدليل على أن كل ما فعله فله فعله إنه الملك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحدَّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا، لم يُقبح منه شيء.. وإن قال قائل: فإنما يُقبح الكذب لأنه قبَّحه قيل له: أجل! ولو حسَّنه لكان حسناً. ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض[1].

وهكذا يكون الله عندي الأشعري هو المالك القاهر، والإنسان لا يملك من نفسه شيئاً. والقواعد الأخلاقية التي يستحسنها العقل بذاتها ليست حسنة أو قبيحة لأن العقل حكم معياره بها. بل إنها كذلك لأنها من عند الله، فهو «وحده مصدر التقويم، ولو شاء أن يجعل ما هو حرام حلالاً وما هو حلال حراماً لفعل. لأنه لا سلطان لغير سلطانه. ولا مصدر للتشريع غيره»[2].

إن قضية العدل الإلّهي التي أثارها المعتزلة واجتهدوا في محاولة البرهان على استقامتها. واصرارهم على حرية القدرة والاستطاعة الإنسانيتين لإثبات العدل الإلّهي قد ألغاها الأشعري من أساسها بادعائه أن الله يفعل ما يشاء، وانه مهما يكن فعله - كإثابة العاصي وتعذيب المطيع - فلا شيء يقدح في عدله وكرمه وتصرفه في ملكه. إن المذهب الأشعري يعتبر ارتداداً حاداً في الفكر الإسلامي عن الأفكار المتطورة والعقلانية التي كانت قد توصلت إليها المعتزلة.

(١) الأشعري، اللمع، ص ٧١.

(٢) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٦٤.

٣ ـ المذهب الأشعري عند الباقلاني

أ ـ التعريف به

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاني، وقد ولد في البصرة[١]. ولم تحدد المصادر تاريخ مولده وقد سكن بغداد واشتهر بالقدرة على «الجدل وإفحام الخصوم من الرافضة والمعتزلة والجهمية[٢]. ويدل على ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي من أنه «حدث أن ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها، حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب لـه، إذ أقبل القاضي أبو بكر الأشعري (الباقلاني)، فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه وقال لهم: وقد جاءكم الشيطان. فسمع القاضي كلامهم فقال لهم: «قال الله تعالى: ﴿إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً﴾[٣]، إن كنت شيطاناً فأنتم كفار وقد أرسلت عليكم»[٤].

ب ـ إثبات وجود الله ووحدانيته

في بحثه لمشكلة الألوهية يتابع الباقلاني سلفه الأشعري ويتفق معه تقريباً في كافة جوانب المسألة. فلإثبات وجود الله يلجأ الباقلاني إلى الدليل الذي يقوم على فكرة الصنع. ذلك أنه إذا كان لكل محدَثٍ مُحدِث بالضرورة. فالكتابة لا بدَّ لها من كاتب والصورة لا بد لها من مصوِّر وهكذا «وجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها. إذ كانت ألطف وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات[٥].

---

(١) البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٣. وابن عساكر، تبيين كذب المفتري. . ، ص ٢١٧ ـ ٢٢٦.

(٢) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٧٠.

(٣) القرآن، سورة مريم، آية ٨٣.

(٤) الخطيب البغدادي، ج ٥، ص ٣٧٩. وفي نفس المصدر أن الباقلاني إشتهر بغزارة إنتاجه وتصنيفه. وقد اشتهر أيضاً بلقب القاضي وذلك لولايته القضاء فترة من الزمن، أما وفاته فكانت سنة ٤٠٣ هـ/١٠١٣ م.

(٥) الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية ١٩٥٧، ص ٢٢. ويعتبر هذا الكتاب من =

أما دليل الباقلاني على وحدانية الله فهو الدليل عينه الذي قال به الأشعري. والقائم على استحالة وجود أكثر من صانع للعالم[1]. والدليل مستقى كما هو معروف من القرآن الكريم: ﴿لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا﴾[2].

أما في رده على أهل التثنية (القائلين بأن العالم من أصلين أحدهما نور والآخر ظلام). فإن الباقلاني يعتبر اننا لا ننكر «أن يكون من جملة العالم ما هو نور، ومنه ما هو ظلام. غير انهما لا يجوز عندنا أن يكونا من أشخاص العالم وأجسامه القائمة بأنفسها. ولا أن يكونا قديمين، ولا فاعلين بالطبع ولا بالاختيار. ولا أن تكون الأجسام من النور والظلام في شيء»[3]. أما ما يدل على عدم جواز كونهما (النور والظلام) فاعلين بالطباع أو بالاختيار لخير أو شر ونفع أو ضر فهو أن «الدلالة قد قامت على أن الفاعل لا يكون إلا حياً مختاراً»[4]. وهذا القول ينقلنا إلى الحديث عن الصفات الإلّهية عند الباقلاني حيث يصف الله بالحي ـ القادر ـ المختار.

ج ـ إثبات الصفات الإلّهية عند الباقلاني

يتابع الباقلاني الأشعري بالقول في توكيد الصفات الإلّهية واعتبارها كما وردت في القرآن الكريم وأخذها بظاهرها دونما حاجة إلى تأويل. فنستطيع أن نصف الله بالسميع البصير المتكلم. وهو عالم مريد. أما أنه عالم فالدليل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه، وأما الدليل على أنه مريد فهو: وجود

= أشهر مؤلفات الباقلاني وهو الذي سنستند إليه في بحثنا القصير عن مفهوم الألوهية عنده وارتباط هذا المفهوم بالإنسان. وقد حققه لأول مرة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة والأستاذ محمود الخضيري عن مخطوطة في باريس. وقد أشار المحققان إلى النقص الحاصل في هذه المخطوطة. وقد أعاد تحقيقه الأب مكارثي وفقاً لمخطوطات الكتاب الثلاثة الموجودة في باريس وتركيا متلافيا النقص. إلا إنه لم يكمل مهمة تحقيق الكتاب بكامله مبدياً أعذاره. والمهم هو أن مذهب الباقلاني نجده مبثوثاً في صفحات هذا المؤلف الهام.

(١) الباقلاني، التمهيد. . ، ص ٢٥.

(٢) القرآن، سورة الأنبياء، آية ٢٢.

(٣) الباقلاني، التمهيد. . ، ص ٢٥.

(٤) الباقلاني، التمهيد، ص ٦٢.

الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض في الوجود، وتأخر بعضها عن بعضها في الوجود. ونقول بأنه سميع بصير متكلم لأن الله «إذا عري من هذه الصفات - مع صحة وصفه بها - فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم. وكل هذه الأمور آفات قد أتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها. فلم يُجز وصف القديم بشيء منها. فوجب أن يكون سميعاً بصير متكلمًا»[1]. بالإضافة إلى هذه الصفات التي أثبتها أهل السنة والصفاتية على العموم فإن الباقلاني يُجوز وصف الله بالغضبان والراضي، ذلك أن غضبه على من غضب عليه ورضاه عمن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضي عنه، وعقوبة المغضوب عليه، لا غير ذلك»[2].

أما عن علاقة الصفات بالذات فإن الباقلاني يفرِّق بين الوصف والصفة. وهذا بحث لغوي خالص. إنما يحاول الباقلاني من خلاله التخلص ما أمكن من اعتراضات المعتزلة على وصف الله بصفات يتصف بها البشر كالسميع البصير العليم، فيفرق بين الوصف والصفة بقوله «قول الوصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم قادر منعم متفضل. وهذا الوصف الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غير الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً. وكذلك قولنا: زيد حي عالم قادر إنما هو وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به. وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب. وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف والاسم عنها، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيها»[3]. وهكذا تكون الصفة غير الوصف، من حيث أن الوصف قول، أي قضية تحتمل الصدق والكذب، أما الصفة فاسم مفرد، وبالتالي لا يحتمل الصدق والكذب لكن «كل وصف، صفة، وليس كل صفة وصفاً»[4]. ويفرق الباقلاني بين صفات الذات التي وصف الله نفسه بها وصفات الأفعال التي هي غير

(١) الباقلاني، التمهيد..، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(٢) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٧.
(٣) الباقلاني، التمهيد، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.
(٤) نفس المصدر، ص ٢١٦.

صفاته، لأنها أفعال الله تعالى، وهي محدثات، وعلى ذلك فالتمييز قائم عنده بين صفات الذات وصفات الأفعال.

ومما يلفت النظر في مسألة الصفات عند الباقلاني هو نسبته نظرية جديدة للمعتزلة حول هذه المسألة، فهو يقول بأن المعتزلة قالوا بأن الله لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه ـ لاعتقادهم خلق كلامه ـ ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه وتعالى قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه.. وإن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلّمه وأمره ونهاه بلا اسم ولا صفة. فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات»[1].

ويعلّق بدوي على هذه النظرية فيشكّك في صحة نسبتها إلى المعتزلة. ويقول: «إنها طريفة وتحتاج إلى مزيد من التفصيل. والمسألة هنا دينية لاهوتية، وليست لغوية. وهي تدل على المدى الذي وصل إليه المعتزلة في تجريدهم لماهية الألوهية»[2]. والواقع أن أقوال الباقلاني هذه تعتبر ـ بوجه ما ـ تطويراً لنظرية المعتزلة في التجريد الإلهي من صفاته. وتعتبر هذه النظرية متطرفة للغاية في استلابها لصفات الله وإمعانها في تجريده حتى ليصبح فكرة من صنع عقول البشر. إن هذه النظرية هي ذاتها التي قال بها ماديون محدثون. والفكرة هنا تستند بشكل أساسي على أن الله ما هو إلا فكرة من صنع خيال البشر، وإن الإنسان هو الذي أسقط على نفسه فكرة الألوهية، وقد طور هذه الفكرة عدد من الفلاسفة الماديين كفوير باخ مثلاً[3]. إلا إننا نميل مع بدوي إلى عدم التوسع في هذه الفكرة وذلك لعدم صحة نسبتها إلى المعتزلة. ولعل من الأفضل أن نعتبرها تطويراً لأفكار المعتزلة، أو شرحاً واضحاً لما قد تؤدي إليه أفكارهم فيما لو أكملت اتساقها.

---

(١) الباقلاني، التمهيد.. ص ٢١٧.

(٢) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٦٠٩.

(٣) روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دمشق. د. ت. ص ٣٨٨.

د ـ إرادة الله شاملة عند الباقلاني

إن إرادة الله عند الباقلاني شاملة لكل شيء في هذا العالم. وهذا يتفق مع مذهب الأشعري بشكل تام. ذلك أن الله هو المريـد الحقيقي. وإن الإنسان خاضع لهذه الإرادة. فإرادة الله شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث. ولا يملك الإنسان أن يغير في ذلك قيد أنملة. ويستشهد الباقلاني بنفس الآيات التي استشهد بها الأشعري لإثبات الإرادة الشاملة. ويقول بأن الله مريد لأنه لو لم يكن كذلك «للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد. وكذلك لو أراد ما لم يكن.. لدل ذلك على عجزه وتقصيره وتعذر الأشياء عليه»[1].

وإذا كانت إرادة الله شاملة ما يريده فلا بد أن ينفذ، ولا يستطيع الإنسان أن يغير فيه شيئاً، فما تفسير أمر الله لأشياء لا يريدها وكيف يكون مع ذلك حكيماً؟ ذلك أنه يأمر بما لا يريد.

ويجيب الباقلاني على ذلك بقوله أن «هذا ما ورد به القرآن، واتفق عليه سلف الأمة، لأن الله تعالى أمر ابراهيم بذبح اسماعيل، عليهما السلام، ولم يرد ذلك منه، بل نهاه عنه بعد أمره به وفداه مما أمره بفعله من ذبحه. ولو كان قد فعل الذبح، لم يكن لافتدائه معنى. ولو كان انما أمره بالإضجاع وإمرار السكين فقط دون الذبح، لم يكن ذلك امتحاناً منه ولم يكن لقوله: «إن هذا لهو البلاء المبين»[2] معنى ولا كان لافتدائه من إضجاع قد وقع معنى. وكذلك لو ذبحه ثم التحم، لم يكن للفداء معنى ولا لبلائه معنى»[3].

إن الباقلاني يدافع هنا عن صحة التكليف وعن كون الإرادة الإلهية نافذة وواجبة. وإن الله هو المريد لكل شيء. حتى عندما لا تقع إرادته. فإنما لا تقع بأمر منه. وهو أراد من ابراهيم أن يذبح ولده اسماعيل. إنما أراد الذبح لحكمة أخرى. لذلك يدافع الباقلاني عن كون فعل الذبح الذي هم

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٨١.

(٢) القرآن، الصافات، آية ١٠٦.

(٣) الباقلاني، التمهيد ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

به ابراهيم صحيحاً حتى النهاية، فهو أراد تنفيذ إرادة ربه، والسكين قاطعة صالحة للذبح. ولا مجال للأخذ بأقوال الجهال الذين يقولون بأن صفحة عنق اسماعيل استحالت عند الذبح إلى نحاس. لأن ذلك يعد سفهاً من المكلِّف للفعل مع العجز عنه والمنع منه. وذلك باطل في حق الله تعالى[1].

هـ ـ الاستطاعة والكسب عند الباقلاني

الإنسان عند الباقلاني مستطيع للكسب. «والكسب الأشعري» نجده عنده بصورة لا تكاد تختلف عن الصورة التي صاغها مؤسس المذهب. إلا إنها تتخطاها في وجه من الوجوه. فقد رأينا أن الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. يسمى هذا الفعل كسباً عند الأشعري. إلا أن هذا الفعل «يكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته»[2]. وقد أشار الشهرستاني في إشارة دقيقة إلى تخطي الباقلاني لسلفه الأشعري عن هذا القدر قليلاً فيقول نقلاً عن الباقلاني: «الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد (أي للخلق) لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوه واعتباراته على جهة الحدوث فقط. بل ههنا وجوه أخر، هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً، قابلاً للعرض.. فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ويسمى ذلك كسباً، وذلك هو أثر القدرة الحادثة»[3].

إن القدر الذي تخطاه الباقلاني عن الأشعري يكمن في أنه حاول أن يعطي الإنسان دوراً ما في القدرة الحادثة أثناء الفعل. فبينما يرى الأشعري أن هذه القدرة لا تأثير لها في الأحداث في أي وجه من الوجوه، فإن الباقلاني يرى أن هذه القدرة تؤثر على الفعل بنسب خاصة ولها أثر ينسب للإنسان. وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن الباقلاني طور ما استطاع نظرية الكسب الأشعري.

---

(١). نفس المصدر.

(٢) الشهرستاني، امللل والنحل، ج ١، ص ٩٧.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧.

ويتفق الباقلاني مع الأشعري في أن الإنسان لا يستطيع الفعل قبل إحداث القدرة عنده من الله تعالى. أي أنه لا يستطيع الفعل قبل اكتسابه، بل في حال اكتسابه، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك لأن «الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه لكان في حال اكتسابه له مستغنياً عن ربه، وغير محتاج إليه في أن يعينه على الفعل، ولو جاز أن يستغني عن معونة الله في حال الفعل، لكان بالاستغناء عنه إذا لم يكن فاعلاً ـ أولى وذلك محال بالاتفاق فوجب أن الاستطاعة مع الفعل للفعل»(1).

والكسب حسب تعريف الباقلاني هو: «تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج»(2).

و ـ الرد على المعتزلة الرافضين لنظرية الكسب

رد الباقلاني على اعتراضات المعتزلة على نظرية الكسب الأشعرية مفنداً اعتراضاتهم ساعياً إلى دحضها وتتلخص هذه الاعتراضات بما يلي:

١ ـ قالت المعتزلة أن الدليل على أن أفعالنا خَلْق لنا كونها تقع بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا.

ويرد الباقلاني قائلاً: «ما أنكرتم أن يكون الله هو الخالق لها، والخالق لقصودكم إليها، وهو التارك لخلقها في حال انصرافكم عنها، وإعراضكم عن القصد إلى اكتسابها»(3).

٢ ـ وقالت المعتزلة أن الدليل على أن أفعالنا ليست مخلوقة لله تعالى هو أنه لو كان الخالق لها، لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها، وإثابته على الحسن الجميل منها، وعقابه على القبيح من جملتها.

ويرد الباقلاني فيقول: «لم قلتم ذلك؟ فلا يجدون في ذلك وجهاً»

---

(1) الباقلاني، التمهيد، ٢٨٧.
(2) نفس المصدر، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(3) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٠٨.

ويقول: «ما أنكرتم أن يكون إنما جعل هذه الأفعال علمًا على إثابة من أحب إثابته، وعقاب من أحب عقابه فقط»[1]. وخلاصة هذا القول أن الله جعل هذه الأفعال علامة للإثابة والعقاب. ويعقب بدوي على هذه الردود الضعيفة بتساؤله: «أي معنى يبقى بعد هذه للإثابة أو العقاب؟ لن يكون لهما بعد هذا أي معنى أو مدلول. وهكذا نجد ردود الباقلاني متهافتة تماماً»[2].

ز ـ محاولة التخلص من مأزق الرضا بقضاء الله وقدره

والواقع أن الباقلاني حاول التخلص من مأزق الرضا بقضاء الله وقدره وحاول أن يُلطف ما أمكن النتائج الخطيرة للمذهب الأشعري القائل بأن الله هو خالق كل شيء بما في ذلك أفعال العباد بخيرها وشرها ومعاصيها. لقد حاول الباقلاني أن يوضح هذه المسألة لإنقاذ العدل الإلّهي. إلا أنه لم يفلح على ما يبدو. فالله هو خالق العصيان. إلا أنه لم يأمر به. لماذا خلقه إذن؟ وإذا كان الله هو خالق الطاعات والمعاصي، أفلا يحق لنا الاعتراض؟ وما ذنب الإنسان المسكين؟ تلك هي أسئلة المعتزلة. أما الأشاعرة بما فيهم الباقلاني فيدعون إلى الرضى بقضاء الله وقدره وعدم الاعتراض على حكمته. وفي محاولة يائسة لإنقاذ هذا المذهب الذي ينحو نحو الجبرية يرد الباقلاني على المعترضين بقولهم: أفترضون الكفر والمعاصي التي هي من قضاء الله؟ بقوله: نحن نطلق الرضا بالقضاء في الجملة ولا نطلقه في التفصيل لموضع الإيهام، كما يقول المسلمون كافة على الجملة: الأشياء لله ولا يقولون على التفصيل: الولد لله والصاحبة والشريك له[3]. وهكذا يتحرج الباقلاني في إطلاق القول بالرضا بقضاء الله وقدره. لما يترتب على ذلك من الرضا بالكفر والمعاصي التي يخلقها الله.

وعلى الجملة يبقى الله عنده هو القادر على كل شيء بما في ذلك العصيان، ذلك أنه ﴿لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[4].

---

(١) نفس المصدر.

(٢) بدوي، مذاهب الإسلاميين ج ١، ص ٦١٧.

(٣) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٢٧.

(٤) القرآن، سورة يونس، الآية ٩٩.

ح ـ عجز الإنسان وانقياده لله

إن عجز الإنسان يتبدى في عجزه عن خلق فعله. وما الكسب إلا محاولة للتخلص من الجبرية الخالصة كما سبق وقلنا. ولإظهار مدى عجز الإنسان تبدو آراء الباقلاني في الدين والإسلام واضحة ومعبرة. فمعنى الدين عنده: الإنقياد والاستسلام لله عز وجل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾(١). والإسلام هو «كل طاعة انقاد العبد بها لربه تعالى واستسلم فيها لأمره فهي الإسلام. والإيمان خصلة من خصال الإسلام. وكل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً»(٢). والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ قالت الأعراب آمناً، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾(٣). فنفى عنهم الإيمان وأثبت لهم الإسلام. ووفق هذا القول يكون الباقلاني قد فصل بين الإسلام والإيمان. الإسلام كانقياد وتسليم والإيمان الروحي الذي يملأ القلب. ولعل اتجاه الباقلاني هنا في تقديم الإيمان على الإسلام ينبع من فهم الأشاعرة للسلوك الذي يجب أن يسلكه الإنسان للوصول إلى الدين الحقيقي، لقد أصر الأشاعرة على أن الوصول إلى الحقيقة الدينية يكون باتباع النص ـ أي التنزيل ـ لا باتباع العقل ـ أي التأويل والتجريد لذلك من الممكن أن يكون المسلم قد أسلم انقياداً أو اعتقاداً أو اعتناقاً إلا أن الإيمان الحقيقي لم يداخل قلبه فهو كالأعراب الذين ظنوا أنهم بلغوا درجة الإيمان، وهم في الحقيقة لم يلامس الإيمان قلوبهم، لكنه أسلموا إسلاماً ظاهرياً. ولا شك أن الأشاعرة يقصرون في فهم هذه المسألة فهمًا باطنياً وروحياً عميقاً كما سيفعل المتصوفة الذين لا يقنعون إلا بالإيمان المفضي إلى الاتحاد في الذات الإلهية.

ط ـ خلاصة وحكم

صحيح أن الباقلاني تابع سلفه الأشعري في المسائل الكلامية الهامة من وحدانية الله وصفاته وأفعال الإنسان ومسائل العدل والتجوير إلا اننا لاحظنا أنه تخطاه في بعض المسائل وخاصة في مسألة الكسب عندما ينسب للإنسان

---

(١) الباقلاني، التمهيد. . ، ص ٣٤٥.

(٢) القرآن، سورة آل عمران، آية ١٩.

(٣) القرآن، سورة الحجرات، الآية ١٤.

إحداث الفعل دون خلقه كما فعل الأشعري، إلا أن مذهب الأشعري كان يقول بألا تأثير البتة للقدرة الحادثة في الإحداث بينما ذهب الباقلاني إلى أن صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته لا تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل ههنا وجوه آخر، هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً قابلاً للعرض(١). كذلك فقد ترك الباقلاني أثراً كبيراً في علم الكلام، ذلك أن كتابه الهام «التمهيد» سيصبح فيما بعد هو المرجع في تقسيم فنون علم الكلام، إذ يتناول: العلم ـ تقسيم الوجود ـ وجود الله وصفاته ـ الرد على المخالفين من غير أهل الملة، إثبات نبوة محمد ـ الرد على المخالفين من أهل الملة (المجسمة ـ المعتزلة) إلى غير ذلك من موضوعات كلامية. وسيصبح هذا الكتاب هو النموذج الذي سيحتذي به الأشاعرة كالبغدادي والشهرستاني وإمام الحرمين وغيرهم(٢). ويرى كوربان أن الباقلاني هو أول من حاول صبغ الأشعرية بصبغة مذهبية. وقد بدأت تترسخ على يديه دعائم الإسلام السني وخاصة في الشرق الأدنى.

أما العلم الثالث الذي سنتحدث عنه من أعلام الأشاعرة فهو الإمام. أبو المعالي الجويني.

٤ ـ أبو المعالي الجويني والمذهب الأشعري (ت ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥ م)

أ ـ التعريف به

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني النيسابوري إمام الحرمين وكنيته أبو المعالي(٣).

ب ـ إثبات وحدانية الله عند الجويني

لقد أثبت الجويني وحدانية الله ورفض كل ما يخالف هذه الفكرة أو يخالطها من شرك أو حلول أو تشبيه وما شابه ذلك. والدليل الذي صاغه

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧.
(٢) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٩٦.
(٣) ولد الجويني عام ٤١٩ هـ/١٠٢٨ م) في بلدة في قصبة (كورة جوين) من أعمال نيسابور وقد=

الجويني لإثبات الوحدانية هو الدليل عينه الذي صاغه المتكلمون والأشاعرة وهذا الدليل هو دليل التمانع. لذلك لا فائدة من إعادة عرض هذا الدليل لأنه ورد معنا عند حديثنا عن وحدانية الله عند الأشعري والباقلاني. ولم يرد جديد ما عند الجويني في هذا الأمر.

ج - إثبات الصفات الإلّهية: الله قادر - عالم - حي - مريد

يثبت الجويني الصفات الإلّهية حسب مذهب الأشاعرة. فالله قادر حي، عالم، مريد وهي صفات قديمة وهي غير الذات. والجديد عند الجويني في المذهب الأشعري هو أنه من أجل إثبات كون الصفات غير الذات لجأ إلى فكرة «الأحوال»(١). وقد نفى الأشعري الأحوال وكذلك نفاها الباقلاني. فكان الجويني أول من قال بها من الأشاعرة. وبعد أن قرر الأحوال، صار من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت لله الحياة القديمة، والعلم القديم، والإرادة القديمة، من غير أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن في ذلك

= نسب إلى هذه القصبة. وقد اختلف حول مكان ولادته. وقد ذهب آلار إلى القول بأنه ولد في نيسابور وذلك استناداً إلى ما ذكره السبكي عن سكن الإمام أبي محمد الجويني في نيسابور سنة ٤٠٧ هـ: M. Allard Le probleme des attributs divins p. 373 أما وفاته فكانت في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م.

أما مؤلفاته فتبلغ حوالي عشرين مؤلفاً وقد حقق ونشر بعضها ومن أشهرها الورقات في أصول الفقه وهو واسع الانتشار. و«الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». وكتاب «الشامل في أصول الدين»: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٦٧٩ - ٦٨٠.

(١) تنسب نظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي. وملخص هذه النظرية إن أبا هاشم الجبائي يرى إن صفات الله هي أحوال بمعنى إننا عندما نقول إنه عالم لذاته بمعنى إنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، لا مجهولة ولا معلومة. أي هي على حالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. فالصفات الإلهية إذن لا يمكن الحديث عنها وكأنها صفات موجودة على الدوام بل هي أحوال الباري عز وجل في معلوماته ومقدوراته ولا نهاية لها لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها. فالصفات إذن هي أحوال متغيرة لأنها تتعلق بمقدورات ومعلومات متغيرة ولا نهائية. إن نظريه الأحوال هذه تؤدي فيا تؤدي إليه إلى إدخال التغير على الذات الإلهية. وقد خالف الجبائي كثيرون في هذه النظرية ووصفوها بالفساد. أما الجويني فقد خالف سلفيه الأشعري والباقلاني بأخذه لجوانب من هذه النظرية (راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٨٢. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٢).

تعدداً للقدماء. لأنها أحوال: والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم فلا تعدد في ذات الله إذن بإثبات هذه الصفات القديمة(١).

د ـ الله خالق أفعال العباد

يعتمد الجويني في إثباته لقدرة الله على خلق أفعاله بمناقشة رأي المعتزلة القائل باستحالة إثبات مقدور بين قادرين. ومعروف أن المعتزلة أثاروا هذه المسألة بقولهم ان الفعل اما أن يكون مقدوراً لله وهذا قول المجبرة الخالصة، واما أن يكون مقدوراً ومخلوقاً للإنسان وهذا قولهم. أما قول الأشاعرة بنظرية الكسب وإثبات المقدور الواحد الذي هو الفعل لقادرين، فهذا مستحيل في المذهب المعتزلي ويستتبع مشكلات كبرى شائكة ولا سبيل إلى حلها دون الوقوع في التناقض والمحال.

أما الجويني فإنه يناقش المعتزلة انطلاقاً من هذه النقطة محاولاً إبراز حجته والتدليل على أن الله قادر على الفعل وإنه خالقه بقوله: «لا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده. فإنه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة. وإذن وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى.. وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى: فكل ما هو مقدور له، فإنه محدثه وخالقه. إذن من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى»(٢).

وهكذا يكون الله هو خالق أفعال الإنسان. ووفقاً للمذهب الأشعري وتمشياً معه فإن العبد لا يقدر إلا على الكسب «فالعبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه»(٣). وهذا يخالف ما قالت به الجبرية الخالصة والمعتزلة معاً. والقدرة حادثة أثناء الفعل وهي عرض من الأعراض، وهي غير باقية شأنها شأن باقي الأعراض عند الأشاعرة. وتكون طبقاً لذلك مشيئة الباري

(١) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٧٣٢-٣٣٣.
(٢) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد محمد يوسف موسى وعلي عبد المجيد، القاهرة ١٩٥٠ م، ص ١٨٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١٥.

متعلقة بجميع الحوادث بما فيها أفعال الإنسان. وأفعال الإنسان خاضعة لإرادة الله فهو «مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها»[1].

لم يأت الجويني في الواقع بأشياء جديدة يمكن أن تضاف إلى فكر الأشاعرة، فهو على العموم، مقلّد تابع، خال من الأصالة تقريباً فقد «اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آرائهم. وخصوصاً على الباقلاني والأشعري وأبي إسحق الأسفراييني»[2]. ويعترف هو نفسه بذلك في كتابه «الشامل» الذي لم يصلنا منه إلا ثلثه بأنه لم يأت فيه بجديد إلا في النادر[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

(٢) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٧٤٨.

(٣) نفس المصدر.

الفصل السّابع

الله والإنسان عند الشيعة

١ ـ تمهيد: التشيع في إطاره التاريخي

«التشيع» في اللغة معناه المتابعة والمطاوعة. وشيعة الرجل أتباعه وأنصاره. وقد غلب اسم التشيع على كل من يتولى علياً وأهل بيته حتى صار إسمًا خاصاً. فإذا قيل فلان من الشيعة عرف أنه معهم. وجاء اسم الشيعة في القرآن الكريم في سورة القصص: «فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه» أي ممن شايعه على دينه. وفي سورة الصافات ﴿أن من شيعته لإبراهيم﴾ أي ممن شايعه على أصول الدين. ويقول الأشعري أنه «إنما قيل لهم شيعة لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه. ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ»[١].

وإلى مثل هذا القول يذهب الشهرستاني فيقول إن «الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية. إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده»[٢]. وبذلك يكون التشيع كمصطلح يدل على الاعتقاد الكامل بأن علياً هو صاحب الحق الأول في الخلافة.

وقد حاول بعض الشيعة إثبات تكون «الشيعة عند مطلع الرسالة. وأنه نودي بها منذ نادى الرسول بكلمة التوحيد وحين صاح الوحي في الرسول

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين. .، ج ١، ص ٦٥.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٦.

(وأنذر عشيرتك الأقربين) وأنذرهم، فما استجاب له في قوة وفداء سوى علي أولاً»[1].

ولا مجال لمناقشة هذا الرأي لخطئه، ذلك أن الإسلام في عهد الرسول لم يعرف سنة ولا شيعة. وإن هذه المصطلحات أخذت مدلولاتها فيما بعد. ويذهب «ابن النديم» وهو شيعي، إلى أن نشأة التشيع ارتبط بأحداث مبايعة الإمام علي بن أبي طالب الخلافة بعد مقتل الخليفة عثمان. فهو يقول بأنه لما خالف طلحة والزبير علياً وأبيا إلا الطلب بدم عثمان. وقصدهما علي عليه السلام تسمى أتباعه حينئذ بالشيعة، وكان هو يقول: شيعتي، وأنه سماهم أيضاً بالأصفياء والأولياء. وشرطة الخميس والأصحاب[2]. وينكر النشار هذا الادعاء ويقول إنه «لم يظهر مصطلح الشيعة حتى ذلك الوقت دلالة على اتباع علي بالذات، ذلك أن معاوية يستخدم أيضاً في هذا الوقت كلمة شيعة منسوبة إليه فيقول ليسر بن أبي ارطأة حين وجهه إلى اليمن «أمعن حتى تأتي صنعاء فإن لنا بها شيعة»[3]. ويميل النشار إلى القول بأن الشيعة لم تتكون حقاً إلا بعد مقتل الحسين عليه السلام. وأخذت تتكون كفرقة دينية عُرفت بالشيعة، تنادوا لأخذ الثأر من قتلة الحسين. وظهرت فيما بعد كلمة الشيعة الحسينية على يد المختار بن أبي عبيد الثقفي. وهي الشيعة التي تنتسب إلى الإمام محمد بن علي بن أبي طالب المشهور بابن الحنفية. وبعد مقتل المختار «أخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية كلامية، تضع أصول التشيع، ولكن لم تصل الشيعة إلى وضع مذهبها النهائي إلا في عهد إمامة جعفر الصادق»[4].

وفي حديثنا عن الله والإنسان عند الشيعة لا بد لنا من التوقف عند غلاتهم. لأن آراءهم تخرج بالكامل عن أصول الدين الإسلامي. وتستوقفنا هنا مسألة اعتبار هؤلاء الغلاة من «الشيعة» وما في ذلك من ظلم وإجحاف بحق هذه الطائفة التي تتنصل هي قبل غيرها من آراء هؤلاء الغلاة. وتُكَفِرهم ولا تعترف بهم. ويذكر البغدادي أن الإمام علي عندما بلغه غُلوَ

---

(١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي. . ج ٢، ص ٣٠.
(٢) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٢٦٣.
(٣) النشار ـ نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. ج ٢، ص ٣٣.
(٤) نفس المصدر، ص ٣٤ ـ ٣٥.

عبد الله بن سبأ في حقه همَّ بقتله. ولكن ابن عباس نهاه عن ذلك فنفاه إلى المدائن[1].

ولعلَّ أصـــدق مثل على محافظة عدد كبير من الشيعة على سنة الرسول وابتعادهم عن الغلو في حق الله وحق علي، هو الإمام محمد بن الحنفية، الذي كان يرى في اختلاف المسلمين على الخلافة: قضية عصبية وقوة ومنعة وليست أمراً من أمور الله. كذلك فقد تبرأ من الآراء الغالية التي نادت بها الكيسانية[2].

وخلاصة القول في هذه المقدمة أنه يجب التفريق بين غلاة الشيعة الذين لم يعودوا مسلمين أصلاً. والشيعة المعتدلة الذين لم يأتوا بشيء مغاير لمفهوم الإسلام وأصوله. فنجد عند الإمامية وخاصة الأثني عشرية مفهوماً للإسلام وعقائده لا تكاد تختلف من قريب أو بعيد عن العقائد السنية. فهم يعتقدون «بأن الله سبحانه وتعالى أحد صمد لم يلد ولم يولد. . وأنه حي قيوم. قادر مختار ـ عالم حكيم ـ مدرك كل شيء ولا يدركه شيء، مريد للخير كاره للشر ـ يَرى ولا يُرى في الدنيا والآخرة لأنه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا مركب من شيء ولا متحد مع شيء. وإنه لطيف بعباده رؤوف رحيم»[3]. بالإضافة إلى هذا فهم يؤمنون بالإمامة والمعاد ولهم في رجعة الإمام الغائب آراء واجتهادات لا يوافقهم عليها أهل السنة. إلا إننا إذا اعتبرنا أصول الدين عند الشيعة خمسة: التوحيد ـ العدل ـ النبوة ـ الإمامة المعاد. فمع هذا فإن الشيعة المعتدلة وإن عدت الإمامة من أصول الدين. إلا أن منكر الإمامة عندهم «لا يخرج بذلك عن ملة الإسلام وإنما يخرج عن المذهب فحسب بعكس بقية الأصول»[4].

لذلك نبادر فنقول بأننا وإن تحدثنا عن غلاة الشيعة في هذا الفصل.

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥.
(٢) النشار ـ نشأة التفكير الفلسفي، ص ٥٦.
(٣) الشيخ محمد حسين الزين: الشيعة في التاريخ (دار الآثار ـ بيروت ١٩٧٩) ص ٤٤.
(٤) نفس المصدر، ص ٤٧.

إلا إننا مع ذلك لا نوافق على اعتبارهم «شيعة» ونميل إلى اعتبارهم فرقاً من الفرق الباطنية التي تعتمد على التأويل التعسفي للنصوص. ونميل ألى الموافقة التامة على قول عبد الرحمن بدوي بأن هذه الفرق الغالية والباطنية انما تلجأ إلى التأويل الباطني الذي يختلف اختلافاً واضحاً عن المعنى الظاهر «ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى وبين النزعات الجديدة والمطامح المتسترة والتطلعات المتوثبة إلى تحقيق القوة وبسط السلطان»(١).

ولا نعتقد أن التشيع الحقيقي أوغل في التأويل لتحقيق مآرب خاصة خارجة عن طبيعة المجتمع الإسلامي. وذلك لأن التشيع الحقيقي هو سني في مظهره وجوهره. وهو بالإجمال فكر متدين. صحيح أنه يسعى عبثاً لانتزاع حق مهدور تاريخياً. إلا إنه مع ذلك يبقى محافظاً. ولا يخرج على المفاهيم الإسلامية في محاولة تثويرها. وقد طبعت مشكلة الإمامة مختلف اهتماماتهم وجرّت عليهم من المآسي والاضطهاد الشيء الكثير ـ وصرفوا جل اهتمامهم وتفكيرهم لإثبات أحقية علي وذريته في خلافة المسلمين لصلتهم النسبية بالرسول. وسنحاول إظهار ما عندهم في المسألة الكلامية الهامة وهي مشكلة الألوهية وموقع الإنسان في تفكيرهم وذلك بعد عرض آراء غلاتهم في الألوهية.

٢ ـ الغلاة

لعل من المفيد أن نرجع قليلاً لمناقشة الأسباب التي دفعت عدداً من شيعة الإمام علي إلى الغلو، والتفكير الباطني، وأنواع شتى من التصوف الروحي. وقبل أن نستقر على رأي ما. وهو في النهاية أقرب إلى الفرضية منه إلى الرأي. لأن تعقد مشكلات التشيع واتصالها بقضية النبوة. ومسالك التصوف تجعل البحث في الغلو الشيعي أمراً شائكاً للغاية، كما إن الاحتزاز في الوصول إلى نتائج نهائية يعتبر فرضاً يجب الالتزام به، نقول أنه قبل إبداء الرأي نرى من المفيد أن نستجمع ما تذكره المصادر في الغلو عند الشيعة.

(١) عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الإسلاميين، ج ٢، ص ٥٠.

فالشهرستاني يصفهم بأنهم هم «الذين غلوا في حق ائمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية. فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخَلْق، وهم على طرفي الغلو والتقصير، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى»(١).

وهكذا نجد عند الشهرستاني تلميحاً إلى القول بأن غلاة الشيعة أحدثوا اختلاطاً فظيعاً بين مفهوم الإله ومفهوم الإنسان. فتارة يتحول الإنسان إلى إله وهذا غلو، وطوراً يتحول الله إلى إنسان وهذا تقصير. أما ابن خلدون فيصف الغلاة بأنهم «تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمة، أما على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية، أو أن الإله حلَّ في ذاتهم البشرية. وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه»(٢). وتبدو الأفكار عند ابن خلدون مطابقة لأقوال الشهرستاني وخاصة في نسبة القول بالحلول إلى تأثيرات خارجية، أتت من مذاهب النصارى واليهود.. وهذا يتوافق مع الاتجاه عند كثير من المؤرخين إلى إضفاء التأثيرات الخارجية على الأفكار الجديدة في الفكر الإسلامي. وقد عمَّق هذا الاتجاه على سامي النشار في كثير من المواقف. فهو يرى ـ واستناداً إلى مصادر طبعاً ـ أن الغلو في التشيع نشأ في الكوفة ـ والكوفة كانت مرتعاً للأديان الغنوصية وأهلها أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد وشبه معترضة في المذاهب. وقد وفد على الكوفة الفرس والموالي وأسلموا، ولكن كانت عالقة بأذهانهم بعض بقايا أو رواسب من عقائدهم القديمة»(٣).

. ويناقش هنري كوربان هذه الشروحات بتفسير ظاهرة التشيع كظاهرة روحية فكرية، فينتقد هـذا الأسلوب في شرحهـا، الأسلوب الذي يكتفي «بتفسيرات سياسية واجتماعية لا تتصل بغير التاريخ الخارجي وقد تنتهي إلى

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٣.
(٢) ابن خلدون: المقدمة. الفصل السابع والعشرون من الباب الثالث. ص ٣٥١
(٣) النشار: نشأة الفكر الفلسفي. ج ٢ ـ ص ٦٥.

تحريف، واستنتاج ظاهرة التشيع الدينية استنتاجاً تعليلياً من أمر آخر، أي إنها وباختصار، تحيلها إلى أمر آخر. والحال هو أنه لو جَمعتَ كل الظروف الخارجية التي تريد، لما أعطت لا بمجموعها ولا بحاصل ضربها، هذه الظاهرة الدينية الرئيسية»[1]. ويرى كوربان أن التفسير الأول والأخير للتشيع هو الوجدان الشيعي نفسه، وإدراكه للعالم وإرادة الوصول إلى المعنى الحقيقي للوحي الإلهي[2].

إن هذا القول هو الذي يدفعنا إلى الأخذ ببعض ما ورد في فرضية الدكتور علي زيعور حول القول بالأصل الجامع للفظتي «شيعة» و«صوفية». وإذا سلمنا مسبقاً بأن التصوف في جوهره هو خروج على المألوف، هو خروج على ظاهر النص. هو علاقة خاصة بين الله ومعبوده، ففي طياته يكمن الغلو. وإذا كان التشيع في كثير من مسائله، باطني، ويعني فيما يعنيه «طقس جاهلي كان يرتبط بالتخلي، والتضحية بالنفس والمبالغة على الموت، وتسليم النفس لخالقها (...)، أماته معنوية للفرد طلباً للمغفرة والتقرب من الله»[3]. إذا سلمنا بهذين المفهومين المختصرين للتشيع والتصوف فإننا لا بد سنتلمس أوجه شبه بين التشيع والتصوف تصل في كثير من الأحيان إلى حد التطابق. وإننا نميل إلى الأخذ بهذا الرأي وذلك في محاولة لفهم المشكلات المعقدة التي أثارها التشيع: كالمبايعة، وإفناء الذات، والتكفير عن الذنب، والاتجاه نحو «الولي» والرجعة والمعاد الخ. ولعل وجه الفائدة في المقاربة بين التصوف والتشيع هو محاولة فهم بعض عقائد الشيعة انطلاقاً من التصوف. لا لأولية التصوف على التشيع. بل لأن التصوف حظي منذ زمن بعيد بدراسات تفهمته ووضحته وقدمته كنتاج إبداعي محايد، وهذا ما لم يتوفر للفكر الشيعي بوجه عام، وقد لاحظ «كوربان» ذلك عندما قال بأن «الدور والأهمية القاطعة التي كانت للفكر الشيعي في ارتقاء الفكر الفلسفي في

---

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦٦.
(٢) نفس المصدر.
(٣) د. علي زيعور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ـ دار الأندلس ١٩٧٩. ص ٢٢.

الإسلام، لم تؤخذ بعين الاعتبار إطلاقاً بل كان بين صفوف المستشرقين حيالها بعض التكتم والميل الذي يصل إلى حد العداء. وهم في ذلك على وفاق مع الجهالة التي كان يعلم الإسلام السنة به بعض مسائل التشيع الحقيقية»[1]. لذلك سنحاول أن نفهم التشيع بمحاولة قراءته متقارباً مع التصوف.

إن محاولة التقريب هذه بين «الشيعة» و«الصوفية» تساعدنا أكثر ما يمكن أن تساعدنا في محاولة تفهم الغلو بمظهريه: مظهر التأليه لعلي. ومظهر الإغراق في التأويلات الباطنية. فإذا كان الصوفي يسعى بالإرتقاء من حال إلى حال لينكشف له الملأ الأعلى ونزول الحجب بينه وبين ربه فيستمتع بنور الحضرة الإلهية. فإن الغلو هو التعلق بالشخص الذي حمل الأسرار الإلهية إلى الأرض وهو النبي هنا. ذلك أن النبي هو الذي بلّغ الرسالة. وبما أنه لم يكن هنالك مجال أمام أحد ليغلو في حق النبي فإن الأحداث السياسية التي أعقبت وفاته والحروب المتتالية بين المسلمين على الخلافة بعده. والتنكيل الذي أصاب نسل النبي كان الأرضية الصالحة لنشوء الغلو. وقد سبق وقلنا أن الغلو كان له مظهران: المظهر الأول وهو التأليه للأئمة وهذا ما تتبرأ منه الأمامية وخاصة الإثنا عشرية والزيدية أما المظهر الثاني، وهو الإيغال في الباطنية فقد استمر وتعمق وتشعب فرقاً وشيعاً مختلفة.

إن الرأي الذي ألمحنا إليه والذي نقول به إن الغلو هو طاقة روحية - صوفية لفهم المشكلة الإلوهية. وهو إسقاط للصفات الإلهية على فرد تتعبده جماعة وتتألهه. والفكر الباطني هو كما يقول الدكتور «زيعور» كان «ضرورة تاريخية أو كان نتاجاً حتمياً صنعته ظروف القمع والمجتمع»[2].

أ ـ غلاة الكيسانية الأبي هاشمية

إن ما يؤكد وجهة النظر السابقة حول الأصل الواحد للتصوف والتشيع ما يذهب إليه علي سامي النشار بقوله أن نساء الكوفة اشتغلن بالتشيع أكثر من الرجال. وإنما كان ذلك لاستجابة النسوة لعقيدة الحب الكبرى في عترة

(١) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦٦.
(٢) علي زيعور: التفسير الصوفي... ص ١٣.

آل البيت. وإن هذا الحب هو الـذي ملك عليهن كل شيء. ويـذهب «النشار» إلى القول بأن الغلو نشأ في بيت امرأتين كوفيتين من الكيسانية هما: هند بنت المتكلفة الناعطية وليلى بنت قمامة المزنية الناعطية. ويبدو أن عبد الله بن نوف كان من تلامذتها[1]. وعبد الله هذا كان أمير السرية التي خرجت لقتال مصعب بن الزبير. وإليه ينسب الطبري القول بالبداء، فكان أول من أحدث هذا القول. وذلك في رواية خروجه لقتال مصعب أنه كان يقول: «يوم الأربعاء، ترفعت السماء ونزل القضاء، بهزيمة الأعداء». فلما انهزم قال له عبد الله بن شريك النهدي وكان من رجاله وقد سمع مقاله: ألم تزعم لنا يا ابن نوف أنا سنهزمهم فقال: «أو ما قرأت في كتاب الله: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب»[2]. ولم أدر كيف استنتج النشار أن عبد الله بن نوف تعلم هذا القول في بيت هند وقد أدى هذا القول إلى فكرة «البداء» إحدى الأفكار الشيعية الكبرى، والتي أخذت بعد ذلك مكانها الكبير في عقائـد الشيعة الغالية والمعتدلة على السواء[3].

وإذا كان التشيع الغالي قد بدأ عند النساء الكيسانيات إلا أنه ما لبث أن «أخذ وجهة منظمة على يد الكيسانية. فيعلن في الكوفة خلود محمد بن الحنفية ورجعته، أي يعلن بصورة قاطعة مهديته»[4] وواضح فيما أرى أن فكرة المهدي. الذي سيرجع للعمل لخلاص شيعته ما هي إلا فكرة أخرى عن إلّه آخر ابتدعته مخيلة هذه الفرق كإلّه ينتظرون عودته لخلاصهم. وإذا صح أن فكرة «الرجعة» قد نشأت لدى موالي الكوفة وهم أصحاب «أبي عمرة من المختارية»، وإن هؤلاء الموالي شعروا بحسرة شديدة بعد فشل حركة المختارية والكيسانية فعادوا يعيشون تحت سياط بني أمية. فلا عجب إن هم اعتقدوا بعودة إمامهم محمد بن الحنفية ـ ليخلصهم من التيه (أفكار توراتية). إن الخلود الذي يتمتع به الإمام يرفعه إلى مصاف الآله وإن عودته ليقيم

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج ٢، ص ٦٩.
(٢) الطبري: تاريخ الرسل والملوك. ج ٢ ص ٧٣١ ـ ٧٣٣.
(٣) (٤) النشار، نشأة التفكير الفلسفي، . . . ج ٢، ص ٧٠.

العدل والملك على الأرض تلغي إلى حد ما عناية الإله الأول وتدبره. ذلك أن العالم سيبقى ممتلئاً ظلمًا وجوراً حتى يخرج الإمام المنقذ. وليس خافياً أن هذه الأفكار الدينية موجودة بأشكال أخرى في الأديان السماوية الأخرى. ويستشهد الكيسانية وكل من يقول بالرجعة بما وقع في القرآن الكريم «من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتيل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أُمِروا بذبحها»[1]. ويعقّب ابن خلدون على هذه الاستشهادات بقوله أنه «لا يصح الاستشهاد بها في غير مواضعها»[2]، ومهما يكن فإن محمد بن الحنفية خالد على الزمن في عقائد الكيسانية. وقد تطورت عقائدهم حتى وصلت مرحلة خطرة بإعلان «بيان بن سمعان التميمي» نبوته، وقد أرسل إلى الإمام الباقر[3] يدعوه إلى نفسه وإلى الإقرار بنبوته، وقد اشتد خطر أفكاره عندما بدأ بنسخ بعض شريعة النبي محمد، فقبض عليه خالد بن عبد الله القسري حاكم الأمويين هو وخمسة عشر رجلاً من أتباعه، و«شدهم في أطناب القصب وألهب فيهم النار، وقد أفلت منهم بيان. ثم التفت فرأى أصحابه يحترقون، فكر راجعاً إلى أن ألقى بنفسه في النار»[4]. وبعد مقتله ادعى اتباعه ألوهيته.

ب ـ غلاة الإمامية

ويقصد بغلاة الإماميين أولئك الذين نسجوا الغلو حول ابناء فاطمة بنت الرسول. ويرى النشار أن أول من ظهرت عنده آراء غالية عند الإمامية هو المغيرة بن سعيد البجلي أبو عبد الله الكوفي[5]. وقد نسب إليه الأشعري أقوالاً غاية في الغلو. وقد ورد أنه كان يقول: «إنه نبي وإنه يعلم اسم الله الأكبر، وأن معبوده رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجال، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة»[6] وقد أورد الأشعري

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.
(٢) نفس المصدر.
(٣) الإمام الباقر: أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين.
(٤) النوبختي: فرق الشيعة ص ٣٨.
(٥) النشار، نشأة التفكير الفلسفي، ج ٢ ـ ص ٨٢.
(٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١ ـ ص ٧٢.

والشهرستاني أقوالاً له تطعن بحق الخليفتين أبي بكر وعمر. وقد نسب إليه النوبختي مصطلح الرفض[1].

ويبدو أن أثر المغيرة كان عظيًا في تابعيه، فقد ذكر «النشار» أنه أول من أثار النزاع حول الحديث المشهور «كان الله ولا شيء معه» فيستخدمه في بدء الخلق، ويفسر حقيقة «علي» تفسيراً مسيحياً، فعلي هو المسيح الثاني، وهو الذي وضع أصول «الحقيقة المحمدية» أو كلمة التكوين أو الإنسان الأول. وهي ذات آثار بعيدة في التصوف الإسلامي فيما بعد، أو نجد عنده فكرة الإسم الأعظم، وقد آمن كثيرون من صوفية الإسلام بعد ذلك بهذه الفكرة[2]. وقد أول الآيات تأويلاً حروفياً. وقد رمز للرسول ولعلي وأبي بكر وعمر بآيات قرآنية وأولها تأويلاً غريباً، فالسموات والأرض أبين أن يحملن الأمانة ويمنعنها عن علي بن أبي طالب، حتى أمر عمر بن الخطاب، أبا بكر أن يتحمل منعه من ذلك، وضمن له أن يعينه على العذرية شرط أن يجعل الخلافة له من بعده، فقبل منه وأقدما على المنع متظاهرين[3]، وذلك قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فابين أن يحمِلْنها واشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ (الأحزاب آية ٧٢). ويبدو أن المغيرة لم يكن رجل إباحة ممن أبطل المحرمات وقد قتله خالد بن عبد الله القسري حرقاً عام ١١٩ هـ. وقد عاشت المغيرة بعده قوية ردحاً من الزمن.

أما أبو منصور العجلي (المقتول عام ١٢١ هـ)، فقد عزا نفسه كما تقول مختلف المصادر من سنية وشيعية إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر في بداية الأمر، وقد اختلف مع الإمام جعفر الصادق بعد وفاة الباقر، إلا أن الشهرستاني يقول بأن الباقر تبرأ منه وطرده[4].

أما آراءه الغالية فهي ادعاؤه الإمامة لنفسه، وإنه عرج إلى السماء،

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة. ص ٦٣.
(٢) النشار، نشأة التفكير الفلسفي... ص ٨٥.
(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ـ ص ١٧٧.
(٤) نفس المصدر، ص ١٧٨.

ورأى معبوده فمسح بيده رأسه، وقال: يا بني، انزل فبلِّغ عني، ثم أهبطه إلى الأرض - فهو الكشف الساقط من السماء[1].

ومن أقواله الغريبة والتي تعتبر خروجاً كلياً عن الدين الإسلامي قوله بأن رسل الله سبحانه لا تنقطع أبداً. واستحل النساء والمحارم، وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلال. وقال عن هذه الأشياء إنما رجال حرَّم الله سبحانه وِلايَتهم[2]. وتأول في ذلك قوله تعالى: ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طُعموا ﴾ (المائدة آية ٩٣). وقد قتل أبو منصور العجلي على يد يوسف بن عمر الثقفي والي العراق في أيام بني أمية وكان ذلك عام ١٢١ هـ.

ج - غلاة الجعفريين

من غلاة الجعفريين[3] عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين. ويقول عنه الأشعري أنه كان يزعم «إنه رب، وإنه نبي، فعبده شيعته، وهم يكفرون بالقيامة، ويدعون أن الدنيا لا تفنى، ويستحلون الميتة والخمر وغيرها من المحارم»[4]. أما الشهرستاني فيقول عن مذهبه بأنه كان يقول بتناسخ الأرواح من شخص إلى شخص وأنه قال أن «روح الله تناسخت حتى وصلت إليه وحلت فيه، وادعى الإلّهية والنبوة معاً، وإنه يعلم الغيب، فعبده شيعته الحمقى»[5].

وقد لاحظ مؤرخ الشيعة «النوبختي» أن دعوة عبد الله بن معاوية لم تلق آذاناً صاغية في الكوفة، ذلك لأن عرب الكوفة كانوا إمامية. ولكن دعوته التي نشرها له عبد الله بن الحارث لقيت استجابة في بلاد فارس. وهنالك التف حوله «شذاذ صفوف الشيعة»[6]. فأقام مجتمعاً إباحياً وسيطر على فارس

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ - ص ١٧٩ ومقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ - ص ٧٤.
(٢) نفس المصدر والنوبختي: فرق الشيعة ص ٣٨.
(٣) الذي ينتسبون إلى جعفر بن أبي طالب وكان يلقب بـ «جعفر الطيار». أو «ذي الجناحين».
(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٦٧.
(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ - ص ١٥١.
(٦) النوبختي - فرق الشيعة. ص ٣٤.

حقبة من الزمن. وقد بقي كذلك حتى تولى مروان بن محمد فأرسل إليه جيشاً، حتى إذا قرب من أصبهان، تخلى اتباعه عنه، فهرب إلى خراسان. وانتهى أمره بأن سلم نفسه إلى أبي مسلم الخراساني ويقال أن أبا مسلم سلمه إلى والي الأمويين ابن هبيرة فقتله وأرسل رأسه إلى مروان بن محمد عام ١٣٩ هـ[1].

يتبين لنا أن آراء الغلاة في مشكلة الألوهية هي اختلاط بين مفهوم الإله ومفهوم الإنسان. فقد ألهوا أئمتهم وألهوا أنفسهم. وأضافوا للإمام ـ الإنسان صفات يختص بها الإله. ووصفوا الإله الواحد المنزه بأوصاف بشرية. وأولوا الآيات القرآنية والتي هي كلام الله تأويلات مغرقة في الباطنية والغنوصية وبعيدة جداً عن معناها الظاهر ودلالالتها الحقيقية.

٣ ـ الإمامة الروحية

ويقصد بالإمامة الروحية، بعض الأئمة من ذرية علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء، وقد انصرف هؤلاء الأئمة إلى العبادة الروحية ولم يخوضوا في الشؤون الإسلامية التي كانت موضع خلاف كبير بين المسلمين كالخلافة والإمامة، أو المسائل النظرية الكلامية التي كانت أيضاً مجال نقاش واسع بين مختلف المذاهب والفرق. وغالباً ما يرمز إلى الإمامة الروحية بالإمامين: علي بن الحسين الملقب بزين العابدين وولده الإمام محمد بن علي بن الحسين الملقب بالباقر، وغالباً ما يعتبر الإمام زيد بن علي ضمن الأئمة الروحيين. إلا أن ما ميزه عن أبيه زين العابدين وأخيه الباقر خروجه على الخليفة الأموي واشتغاله بالسياسة وخوضه هو واتباعه في بعض المسائل الكلامية. وسنحاول بإيجاز التعرض لهذه الشخصيات الثلاث التي كان لها دوراً لا يخفى في تطور العقائد الشيعية ورسوخها في المجتمع الإسلامي.

---

(١) النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي. . .، ج ٢، ص ٩٦.

أ ـ الإمام علي زين العابدين

ولد علي بن الحسين بالمدينة عام ٣٨ هـ. ومات جده النبي وهو في السنة الثانية من عمره. وقتل أبوه في سهل كربلاء وهو في الثالثة والعشرين. وقد كان مريضاً أثناء محنة كربلاء فنجا من الموت. وقد حالت عمته زينب أخت الحسين الشهيد مرات عدة دون قتله من قبل الأمويين.

ونجد عند هذا الإمام صورة للسني ـ الشيعي العابد ـ المنصرف كلية إلى عبادة الله. ويبدو أن المحن التي حلت بأهله كان لها الأثر الأكبر في تكوين شخصيته. ويصفه «النشار»(١) بأنه «أول عابد رسمي من عُبّاد الإسلام»، وانه استحق أن يأخذ بجدارة لقب زين العابدين والسجّاد وذي «الثفنات» وقد مكث زين العابدين في المدينة لا يبرحها. يمضي أيامه في العبادة وكثرة السجود. وعندما أعلن أهل المدينة خروجهم على يزيد بن معاوية وأرسل لقتالهم مسلم بن عقبة، فهزمهم مسلم هذا في واقعة الحرة، ثم دخل المدينة، وكان يؤتى إليه بالرجل من الأنصار فيطلب منه أن يبايع على أنه عبد ليزيد. وكان الأنصار يأبون هذا، فقتلهم مسلم واحداً بعد واحد، فلما رأى علي بن الحسين فشو القتل بين المسلمين، ذهب إلى مسلم فقال له: علام يريد يزيد أن أبايعك فأجاب مسلم وقد ارتعد من السجاد وقام له قائلاً: على انك أخ وابن عم، فقال: وإن أردت أن أبايعك على إني عبدٌ قِن لفعلت، فقال مسلم: ما أجشمك هذا، فلما رأى أهل المدينة إجابة علي بن الحسين قالوا: هذا ابن رسول الله بايعه على ما يريد، فبايعوه على ما أراد(٢). وبهذا انقذ علي بن الحسين الكثيرين من أهل المدينة من القتل.

ولطالما حاول العراقيون جذبه إلى الحياة السياسية ومناكدة الأمويين فأبى وقد ذكر ما حصل لجده وعمه وأبيه. وبقي بعيداً عن كافة الأحداث العظمى التي مرت بالعالم الإسلامي إبان ذلك الوقت. فقد عاصر حركة ابن الزبير، ولم

---

(١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ٢. ص ١٠٣. ولقب بذي الثفنات لتورم جبهته من كثرة السجود.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ١٨.

يظهر اسمه في تلك الأحداث، وحين اعلنت الكيسانية مهدية محمد بن الحنفية، لم ينازعه زين العابدين الأمر. فقد كان له طراز في الحياة أغناه عن الخلاف مع الناس، وصهر نفسه في العبادة حتى ثفنت جبهته ـ وورمت ركبتاه وراحتاه ـ فسمي بذي الثفنات وكان يقول: «إن لله عباداً عبدوه رهبة فتلك عبادة العبيد، وآخرين عبدوه رغبة، فتلك عبادة التجار، وآخرين عبدوه شكراً، فتلك عبادة الأحرار»[1]. وقد سن زين العابدين البكاء على الحسين وقد اعتبره الشيعة أحد البكائين الخمسة. وقد عارض زين العابدين أفكار الغلاة من سبأية وكيسانية.

وكان من مشايخ زين العابدين سعيد بن المسيب عالم المدينة الكبير، وكان تلميذاً للتابعي الكبير «سعيد بن جبير». وقد استنتج النشار من هذا أن عليا زين العابدين وضع نفسه في تيار السنة العام، وقد قال عنه ابن تيمية أنه كان من كبار التابعين وساداتهم علمًا وديناً»[2].

ومن الثابت أن زين العابدين لم يكن غنوصياً ولا غالياً. كان يتكلم وحديثه إجلال وطاعة لله. ويتحدث عن المؤمن الطائع لربه. وعن أهل الفضل الذين إذا جُهِل عليهم حَلِموا، وإذا ظُلموا صبروا، وقد كره أوائل الكلام العقلي، ووضع بهذا سنة لأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل[3]. وقد احتل زين العابدين مكاناً بارزاً مرموقاً لدى الشيعيتين الإثني عشرية والإسماعيلية، فهو الإمام الرابع لدى الفرقتين، ومنه تناسلت الأئمة.

توفي الإمام زين العابدين عام ٩٩ هـ. وتقول الشيعة الإثني عشرية أنه مات مسموماً ألا أن الشك يحيط بهذه الرواية. لأنه لم ترد إشارة في المصادر الشيعية القديمة عن سمه وخاصة في تاريخي اليعقوبي والمسعودي. وبالأخص أنه توفي في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز. وقد ذكر اليعقوبي أن عمر بن عبد العزيز ذكره يوماً فقال: «ذهب سراج الدنيا وجمال الإسلام وزين

(١) ابن العماد: شذرات الذهب ج ١ ـ ص ١٥٤.
(٢) النشار، نشأة التفكير الفلسفي: ج ٢ ـ ص ١٠٩.
(٣) نفس المصدر، ص ١١٠.

العابدين»[1]. يتبين لنا من حياة وسلوك زين العابدين أنه لم يخض في مسائل كلامية وخاصة في مشكلة الألوهية وأن إيمانه إيمان سني. فالله عنده هو مالك كل شيء. والعابد الطائع هو الذي يقضي ليله ونهاره متعبداً ساجداً متوجهاً لوجه الله.

ب ـ الإمام محمد الباقر

ولد محمد الباقر عام ٥٧ هـ. وقد قتل جده الحسين وله من العمر أربع سنوات وكان يقول: إني لأذكر مقتله وما نالنا في ذلك الوقت. وإذا كانت العبادة قد غلبت أبيه وأصبحت سمته، فقد غلب العلم على محمد الباقر[2] فكان أول عالم من الأئمة الفاطميين بعد علي بن أبي طالب. وقد عاصر حتى وفاته عام ١١٩ هـ. أهم الحركات العقلية التي كانت أساس التفكير الإسلامي. كذلك عاصر أهم الأحداث السياسية. ولئن سار على سنة أبيه في السياسة إلا أنه «اختلف عن أبيه في أنه أخذ يرسي قواعد «عقيدة الإمام» ويضعها في أسلوبها المنهجي»[3].

وقد عاصر الباقر ابن عم أبيه أبا هاشم بن محمد بن الحنفية، وأحاطت به حركات الغلو في الكوفة، بل في المدينة نفسها. وقد حاول جهده أن يوقف تيار الغلو فتبرأ من حمزة بن عمار البربري ولعنه في مسجد رسول الله[4]، كما فعل هذا مع بيان بين سمعان والمغيرة[5].

ويعتبر علي سامي النشار أن الأقوال المنسوبة إلى الباقر حول نظرية الإمام الصامت والإمام الناطق، إنما هي أقوال موضوعة. كذلك فإن نظرية العلم السري التي تنسب جرثومتها الأولى إلى الباقر يشك النشار في صدورها عنه[6]. لماذا علينا الشك في صحة نسبتها إليه؟ بالإستناد إلى أخبار السنة

---

(١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ٤٨.
(٢) النشار: نشأة التفكير. . . ج ٢، ص ١١٣.
(٣) نفس المصدر.
(٤) النوبختي: فرق الشيعة ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٥) نفس المصدر ـ ص ٣٤.
(٦) النشار: نشأة التفكير الفلسفي ـ ص ١١٥.

يقول النشار: ذكروا أنه سئل: هل من أهل البيت من أشرك بالله؟ قال: لا، قيل: وهل منكم أهل البيت من يعتقد بالرجعة؟ قال: لا. هل منكم أهل البيت ـ من يبغض أبا بكر وعمراً؟ قال: لا. بل نحبهما ونودهما وندعو لهما»[1]. ويعتبره ابن تيمية الذي حارب الشيعة حرباً لا هوادة فيها أنه من خيار أهل العلم والدين، وقيل أنه انما سمي الباقر لأنه بقر العلم.

في مشكلة الألوهية وعلاقة الله بالإنسان. لا نجد شيئاً ذا بال عند الباقر. فالأمر لم يتغير عنده عما هو عليه عند أبيه وأجداده. فإيمانه بالله إيمان سني. وهو يكره الخوض في المسائل الكلامية لأنها تورث الخصومات. وعندما أتى واصل بن عطاء إلى المدينة، وتتلمذ عليه أخوه زيد بن علي أكره الباقر هذا الأمر كل الكراهية. وكان يقول لجابر الجعفي «يا جابر لا تخاصم، فإن الخصومة تُكَذِّب القرآن». وكانت مسألة الفاسق شغل المجامع الإسلامية فسأله جابر: «أكان منكم أهل البيت أحد يزعم أن ذنباً من الذنوب شرك. . .؟ قال: لا»[2]. وهو يرى أن الشيعي من أطاع الله واتقاه. وذكر أنه كان يقول بأن كلام الله عز وجل غير مخلوق وبذلك فهو يناقض أصلاً من أصول المعتزلة، ونخلص إلى القول اننا لا نرى جديداً في مسألة الألوهية عند الباقر الذي سار كما رأينا على سنة أبيه.

ج ـ الإمام زيد بن علي

ولد زيد بن علي عام ٨٠ هـ. ولم يرتض العيش كما عاش أخوه الباقر ووالده زين العابدين بل عاش حياة صاخبة مثيرة وعاصر جميع الاتجاهات الفكرية والسياسية. وقد تتلمذ على يد واصل بن عطاء. وهو كان قد أخذ العلم في باكورة حياته عن أبيه زين العابدين وأخيه الأكبر محمد الباقر. وقد أورد الشهرستاني مناظرة بينه وبين أخيه الباقر من حيث كلامه في القدر واشتراطه خروج الإمام حتى تصح إمامته حتى قال له الباقر: على مقتضى مذهبك والدك ليس بإمام، لأنه لم يخرج قط، ولا تعرَّض للخروج[3].

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج ٥ ـ ص ٣٢٥.
(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٥ ـ ص ٢٣.
(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٦.

ومهما يكن فإن زيداً خرج على هشام بن عبد الملك في الكوفة. وقتل وصلب ومكث مصلوباً خمسين شهراً بكناسة الكوفة.

والملاحظة العامة هي أن زيداً بن علي لم يكن شيعياً بالمعنى المتعارف عليه. فهو لم يتبرأ من الشيخين أبي بكر وعمر. ومذهبه كان جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. وفي دعوته للجهاد كان يدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه. كما أنه لم يقل بعصمة الأئمة. وقد آمن بعقائد المعتزلة وخاض في مسائل كلامية وتعرض لمشكلةالألوهية. وتعتبر آراؤه قريبة جداً من الآراء المعتزلية. وتبدو هذه المسألة واضحة عنده في مسألة العدل الإلهي. وهذه المسألة هي التي تهمنا لاتصالها بما نبحثه عن علاقة الله والإنسان في عقائد الشيعة. فقد آمن زيد بن علي بالعدل. وإن الله عادل في حكمه بمعنى أنه لا يجبر الناس على المعاصي(١). ويرى البعض أن العدل الإلهي والقول بالقدر إنما أخذها زيد بن علي عن أبيه علي زين العابدين. وذلك بالاستناد إلى حوار جرى بين يزيد بن معاوية خليفة الأمويين وبينه. فقد دعاه يزيد وسأله: ما اسمك؟ فقال: علي، قال: أو لم يقتل الله علياً فأجاب علي: قد كان لي أخ أكبر مني يسمى علياً قتلتموه. فقال يزيد: بل الله قتله. قال علي: الله يتوفى الأنفس حين موتها(٢). إلا أن هذه الرواية لا تثبت كون زين العابدين من القائلين بالقدر لأنه كان جبرياً وتتمة الرواية تثبت ذلك. والثابت أن زيد بن علي أخذ القول بالعدل الإلهي وبأن الإنسان حر في تصرفه غير مجبر من صلته بواصل بن عطاء وشيخ المعتزلة الأول.

٤ ـ الشيعة الإمامية

أ ـ الإمام جعفر الصادق

لقد كان ظهور جعفر بن محمد الباقر والملقب بالصادق الحدث الأكبر في تاريخ الشيعة. وتاريخ الإسلام على العموم فهو «عند السنة عالماً محدِّثاً ثقة،

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ج ٢ ـ ص ١٣٤.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل: ص ٧ ـ ٨.

وعند الشيعة الإثني عشرية الإمام السادس. وعند الغلاة نبياً ووليأ وإلهاً، وعند الصوفية، شيخها وكبيرها. وعند أصحاب الكيمياء وعلوم الأوائل معلمها الكبير»[1]. وقد انتقلت إليه الإمامة الروحية للشيعة الإمامية بعد موت أبيه الباقر وهو في الرابعة والثلاثين، فكان الإمام السادس ويروى عن عمه زيد بن علي الذي كان يتزعم الحركة السياسية ضد الأمويين أنه كان يعلن: من أراد الجهاد فإلي، ومن أراد العلم فإلى ابن أخي». وقد نسب إليه العلم الرباني جميعه، وينسب الجفر الأبيض إليه. وقد نسبت إليه آراء غالية كثيرة ومتضاربة أما هو فقد تبرأ من مذاهب الرافضة ونفى عن نفسه القول «بالغيبة والرجعة والبداء والتناسخ والحلول والتشبيه»[2]. وعلى العموم فقد نُسب إليه القول بعصمة الإمام، كما نسب إليه البداء. إلا أن النقد الداخلي والخارجي لهذه الأقوال المنسوبة إليه يقدح في صحته وقد جزم عدد كبير من المؤرخين بأن هذه الآراء نسبت إليه وهو منها براء.

وقد تعرض الصادق لمحن عديدة في عهد الأمويين وفي عهد المنصور العباسي، وتوفي عام ١٤٨ هـ. وتنسب إليه الإمامية الإثني عشرية والإسماعيلية.

ب ـ الله والإنسان عند الصادق

روي عن الإمام الصادق رأيه في القدر والجبر أنه قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» فلما سئل ماذا يعني بقوله: أمر بين أمرين قال: «مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، كنت أنت الذي أمرته بالمعصية[3]. أما عن المفهوم الإلهي عند الصادق فقد لاحظ الدكتور علي زيعور من خلال تفسير الصادق للقرآن أن الله على علاقة حميمة بالإنسان فهو «يكون الإنسان يومياً ويتكون في الإنسان باستمرار، وباتجاه يتعمق شيئاً فشيئاً

---

(١) النشار: نشأة التفكير الفلسفي. . .، ج ٢ ـ ص ١٦١.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١.

(٣) محمد الجواد الجزائري: فلسفة الإمام الصادق. مطبعة دار الكتب ـ بيروت ١٩٧٩ ـ ص ٥٧.

دون جمود أو رضى، وبصلة تتوثق بالتجربة والمعاناة. . . والعلاقة بين الإنسان والله غير بعيدة، إنها صلة وثيقة، مستمرة، لا تنقطع، فالله جعل الإنسان خليفة له، والله علم الإنسان الأسماء كلها»(١).

وبالإجمال فإن المفهوم الإلهي عند الصادق هو المفهوم السني عن الله الواحد الصمد المنزه. المحيط بمعرفته لكل شيء، وإن إرادته ومشيئته هي النافذة وما على الإنسان إلا أن يعبد ويطيع ويصبر ويصابر ويرضى بحكم الله وإرادته فقد ورد في تفسيره للآية ﴿ أن الله يحكم ما يريد ﴾ (سورة المائدة آية ٥) بأن الله «حكم بما أراد، وأمضى إرادته ومشيئته. فمنى رضي حكمه استراح، وهدى لسبيل رشده، ومن سخطه فإن حكمه ماض عليه، وله فيه السخط والهوان»(٢). وبذلك كان على الإنسان أن يرضى ويقنع ليستريح، أما إذا سخط فلن يلقى سوى الفشل والهوان.

---

(١) د. علي زيعور ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق. ص ٨٢.
(٢) زيعور، التفسير الصوفي للقرآن، ص ١٣٨.

خاتمة الباب الأول

لقد عالجنا في هذا الباب المفهوم الإلهي عند العرب في الجاهلية والمفهوم الإلهي كما رسخته وبينته العقيدة الإسلامية في القرآن. وعالجنا تطور البحث في ماهية الله وماهية الإنسان عند فرق المسلمين وعلماء الكلام.

ونستطيع أن نستخلص من هذه المعالجة أن الفرق المحافظة كالمشبهة والأشعرية كانت تحاول إثبات المفهوم الإلهي الرهيب لكي تدخل الرهبة والخشية في قلوب العباد. وهي بذلك كانت تحاول القضاء على الهامش الأكبر من حرية الإنسان وإرادته المستقلة. ولاحظنا أن فرقة المرجئة خدمت بشكل مموه هذا الاتجاه. لذلك لم يكن من المستغرب أن تتلقف السلطات الحاكمة آراء هذه الفرق في مشاكل الجبر والاختيار والخروج على إرادة الجماعة ـ الممثلة للإرادة الإلهية ـ وتستخدمها في خدمة مصالحها السلطوية الدنيوية. أما الفرق المتحررة والخارجة على السلطة في أكثر الأحيان كالخوارج والمعتزلة فإننا لاحظنا عندها اتجاهاً لتدعيم الحرية الإنسانية والدفاع عنها.

ولقد حاولت من خلال هذه الدراسة عرض الآراء بطريقة موضوعية. أما إذا كان قد برز عندي اتجاه حماسي في عرض بعض آراء الفرق فإنني أقِر وأعترف أن هذا عائد إلى إلتزامي المسبق بقضية الإنسان وحريته. ذلك أن الآراء التي دعمت موقف حرية الإنسان واستقلال إرادته لكي يستقيم فيما بعد مبدأ العدل الإلهي، هي الآراء التي استحقت في نظري مشروعية تبنيها والدفاع عنها.

الباب الثاني
الله والإنسان في التصوف

أولاً : تمهيد.

ثانياً : الفصل الأول: التصوف قطاع فكري هام في الحياة الإسلامية. مكانة الإنسان في هذا الفكر.

١ ـ لمحة عامة عن التصوف.

٢ ـ الله والإنسان في التصوف على العموم.

٣ ـ التصوف يحتضن مبادىء أولية في الجدل (الديالكتيك).

ثالثاً : الفصل الثاني: الله والإنسان عند ابن عربي.

١ ـ تمهيد.

٢ ـ مكانة الإنسان عند الله في تصوف ابن عربي.

٣ ـ المحبة الإلَهية: ظهور الإلَه بصورة آدم.

٤ ـ المحبة الإلَهية: فناء كامل للإنسان في الذات الإلَهية.

٥ ـ المحبة الإلَهية: تدخل التغير على الذات الإلَهية.

٦ ـ خلاصة وحكم.

رابعاً : الفصل الثالث: الله والإنسان عند البسطامي.

١ ـ تمهيد.

٢ ـ تجربة البسطامي: ذاتية قادته إلى التطهر.

٣ ـ الانتقال من درجة التطهر والتخلية إلى الاتحاد.

٤ ـ مقام الاتحاد جعله فوق الأولياء والأنبياء.

٥ ـ الاتحاد يدفع بالبسطامي إلى السمو فوق مرتبة الألوهية.

خامساً : الفصل الرابع: الله والإنسان عند النفري.
١ - تمهيد.
٢ - الجهل زينة البشر، والنجاة في الوقفة.
٣ - الله والإنسان: تواصل دائم وتبادل أدوار.
٤ - خلاص الإنسان في ارتمائه بين يدي الله.
سادساً : خاتمة الباب الثاني.

تمهيد

إن دراسة الإنسان وكيفية اتصاله بالذات الإلهية تؤلف عند المتصوفة هماً يومياً ينصرف الصوفي لمعاناته بدل أن ينصرف لبحثه بحثاً جدلياً عقلياً جافاً.

وللإنسان مكانة هامة في فكر المتصوفة يعادل مكانة الله في فكرهم ومعاناتهم. وسنحاول في هذا الباب الذي يشكل القسم الثاني من هذه الدراسة إبراز مكانة الإنسان في هذا القطاع الفكري الهام من القطاعات الفكرية الإسلامية. وسنحاول تركيز دراستنا على الفهم الذاتي للمتصوفة للعلاقة بين الخالق والمخلوق وذلك عند ثلاثة من كبارهم وهم: ابن عربي وأبو يزيد البسطامي ومحمد بن عبد الجبار النفري. وسنكتفي بتمثلهم لمختلف التيارات الصوفية وذلك توخياً للاختصار من جهة، ولاعتقادنا من جهة أخرى أن كل واحد منهم يمثل تياراً يختلف عن غيره. فابن عربي يمثل إلى حد ما التيار السني في التصوف. ومع أبو يزيد البسطامي يتخذ الشطح شكلاً متكاملاً واضح الأبعاد والحدود. أما عند النفري فإن ظاهرة الشطح تتخذ نسقاً فكرياً ولغوياً متطوراً يكاد أن يكون نموذجاً فريداً في المخاطبة بين الله والإنسان.

وبالإجمال وفي كل الحالات لم نخرج في هذا الباب عن الحدود التي التزمناها في الباب الأول وهي الأمانة والحياد والالتزام بقضايا الإنسان.

الفصل الأول

التصوف قطاع فكري هام في الحياة الإسلامية

مكانة الإنسان في هذا الفكر

لا بد لنا من إلقاء الضوء ـ ولو بشكل مختصر على ظاهرة التصوف الإسلامي ـ لما لهذه الظاهرة من أهمية فكرية وروحية، وما لها أيضاً من نتائج عملية في ثنايا المجتمع الإسلامي. وقد حظي التصوف الإسلامي بجزء كبير من الدراسات الحديثة، وخاصة لدى المستشرقين، ولعل ذلك عائد إلى أن هذا القطاع الفكري الهام يختزن معان إنسانية سامية في محاولة الإنسان الدائبة للتعرف عن قرب إلى خالقه. كذلك فقد تعرض هذا القطاع لشتى الهجمات من السلفيين والمحافظين والفقهاء لرؤيتهم في التصوف خروجاً على حدود السنة والشريعة. لذلك تقترن معظم أبحاث التصوف بموقف منه ـ تأييداً أو إدانة ـ لذلك فإننا سنحاول في هذا الفصل شرح هذه الظاهرة الفكرية الهامة.

١ ـ لمحة عامة عن التصوف الإسلامي

نبادر فنقول بأننا ندرس التصوف الإسلامي في جانب منه. ونميل إلى القول بأن هذا التصوف الذي غرف من الدين والحضارة الإسلاميتين وارتكز عليهما هو من الإسلام في أشياء كثيرة وجوانب عديدة وليس كما يقول عمر فروخ من أن «التصوف ليس من الإسلام في شيء»[١] ولعل ادعاء فروخ هنا بأن هذا القطاع الفكري الهام لا ينتسب إلى الإسلام بشكل من الأشكال هو

---

(١) عمر فروخ، مجلة الباحث، السنة الثانية، العدد الرابع، كانون الثاني ١٩٨٠، ص ٩.

ادعاء يرتكز على فرضية طالما دافع فروخ وأمثاله لدحضها وهي: محاولة بعض المستشرقين ونفر من الباحثين رد كل ظاهرة فكرية هامة في حياة المسلمين إلى أصول خارجية. والاكتفاء بهذا التعليل الأحادي، مما يمسخ الظاهرة ويجعلها نقلاً آلياً ودساً مشبوهاً يؤدي إلى اهتزاز الصورة الإسلامية النقية في أذهان البعض. إلا أن هذا لا يعني أن علينا أن نهمل أثر العناصر الأجنبية في الظاهرة وكما هو واضح في التصوف. لذلك إذا أردنا أن ندرسها كظاهرة حية في التراث الفكري الإسلامي، علينا أن نلاحظ أولاً أن الطاقة الروحية الكبيرة التي اختزنها الإسلام - وخاصة في ثنايا القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية، وفي سلوك الصحابة وتابعيهم - هي التي مهدت لإطلاق هذه الثورة الروحية الحقيقية والتي ندل عليها بالتصوف الإسلامي.

أما أن يكون التصوف لا يتسق تمام الاتساق مع السنة والفقه، فإن هذا لا يخرجه من دائرة الإسلام كما يدعي فروخ[1]. وما نستطيع قوله أن التصوف عندما خرج على بعض مبادىء وحدود السنة، ولم يتقيد بالأحكام الفقهية الجامدة، ونحا باتجاه سلوك عملي متطرف في العبادة، إنما كان يحاول ابتداع أنماط جديدة من السلوك والتفكير في الحياة الإسلامية. وإنه حاول استكشاف المعاني العميقة والحقيقية للمعتقدات الدينية والسلوك العملي لتطبيقها. وإن ذلك لا يخرجه أبداً من ثوبه الإسلامي الذي اكتسى به منذ نشأته الأولى.

ولعل أبرز ما يدل على صفاء سرائرهم وانتسابهم إلى الدين الإسلامي، وارتباطهم بالله برباط وثيق هو ما أورده الكلاباذي حول الاختلاف في

(١) يستند عمر فروخ إلى تراث سلفي نصي في مهاجمة التصوف ابتدأ مع الملطي المتوفى سنة ٣٧٧،في كتابه (التنبيه، ص ٩٢-٩٣). وأكمل هذا الهجوم عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ في كتابه المشهور «تلبيس إبليس، البابان العاشر والحادي عشر،(ص ١٥٥-٣٧٣). كذلك هاجم التصوف ابن تيمية المتوفي سنة ٦٢٨ هـ، وله آراء في الصوفية بعضها معتدل وبعضها متطرف. أما الذين هاجموا التصوف من المحدثين فنذكر منهم جمال الدين الأفغاني المتوفي عام ١٣١٤ هـ/١٨٩٧ م. والشاعر الفيلسوف محمد إقبال المتوفي عام ١٩٣٨ م. وعبد الحميد بن باديس المتوفي عام ١٩٤٠ م.

تسميتهم بالصوفية فهو يقول: «إنما سُميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته. وقال قوم إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله. وقال قوم إنما سموا صوفية للبسهم الصوف»(1).

إن هذه الأقوال حول سبب تسميتهم بالمتصوفة تدل على صفاء سرائرهم وانقطاعهم لعبادة الله وهجرهم الدنيا وعلائقها ومفاتنها. فهم قوم «تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخوان، وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد وأعروا الأجساد»(2). إننا لا يمكن أن نفهم التصوف على أنه ظاهرة غريبة اصولها خارجية كالعناصر الهندية والصينية والمسيحية والفلسفة اليونانية، بالإضافة إلى العناصر الفارسية، إن القول بهذه النظرية هوقول متعصب ولا مبرر له في نفس الوقت. لذلك لا يمكن أن نقول بأن هذه العناصر المتباعدة وغير المتجانسة يمكن أن تشكل ظاهرة تبدو محكمة الإتساق. ونقول بأن هذه العناصر نفذت إلى التصوف الإسلامي، إلا أنه مع ذلك بقي ظاهرة تعبِّر عن «الناحية الباطنية في الإسلام، أو هو إدراك باطني لحقائق الشريعة المعبر عنها بلسان الظاهر»(3). لذلك لو لم تكن العقلية الإسلامية مستعدة لقبول وتقبل ظاهرة روحية مثل التصوف لما نشأت أبداً ومهما كانت قوة تأثير العوامل الخارجية. والأغرب من كل ذلك أن فروخ نسي أهم مصدر من مصادر التصوف وهو القرآن.

إن دراسة التصوف تظهر أنه بدأ بإطار سني خالص وهو «الزهد» الذي تطور فيها بعد وتأثر بعوامل كثيرة.

إن أحوال الصوفية ومقاماتهم ترتكز بشكل أساسي على القرآن والحديث

(1) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة ١٩٦٠ م، ص ٢١.

(2) المصدر نفسه.

(3) فتح الله خليف. محاضرات في التصوف الإسلامي ـ بيروت ١٩٧٢. ص ١٦.

وأقوال الصحابة وسلوكهم وأقوال مشايخهم في ترك الدنيا والتوجه إلى الله كلية. وتبرز المصادر التي تحدثت عن التصوف[1] الارتباط الوثيق بين التصوف وهذه المصادر الدينية، وسنكتفي بالإشارة إلى هذا الارتباط بشكل مختصر لئلا نخرج عن حدود دراستنا.

فمن مقومات أخلاق الصوفية **التواضع**. ولا يلبس العبد عندهم لبسة أفضل من التواضع ففي الحديث عن رسول الله أنه قال: «إن الله تعالى أوحى إليَّ أنْ تواضعوا ولا يبغي بعضكم على بعض». وقيل عن تواضع رسول الله أنه كان يجيب دعوة الحر والعبد، ويقبل الهدية ولو إنها جرعة لبن أو فخذ أرنب ويكافىء عليها ويأكلها، ولا يستكبر عن إجابة الأمة والمسكين. وقد سئل الجنيد عن التواضع فقال: «هو خفض الجناح، وكسر الجانب»[2].

ومن مقومات أخلاقهم **الإيثار** والمواساة. وهم بذلك يسيرون على نهج الرسول. فقد رُوي عنه أنه قال يوم النضير للأنصار: إن شئتم قسمتم للمهاجرين من أموالكم ودياركم وتشاركونهم في هذه الغنيمة، وإن شئتم كانت لكم دياركم وأموالكم ولم تقسم لكم شيئاً من الغنيمة: فقالت الأنصار: بل نقسم لهم من أموالنا وديارنا ونؤثرهم بالغنيمة، ولا نشاركهم فيها فأنزل الله تعالى: ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾[3]. وحكايات الصوفية في الإيثار تطول. وقد آثر الصوفي أخاه على نفسه لطهارتها وشرف غريزته، وكافح المتصوفة شح النفس المطبوعة عليه الغريزة وذلك عملاً بقوله تعالى: ﴿ ومن يوقى شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾[4].

كذلك فمن مقامات الصوفية الورع وقد قال الرسول «ملاك دينكم الورع» وقد سئل الشبلي عن الورع فقال: الورع أن تتورع أن يتشتت قلبك عن الله طرفة عين. كذلك فمن مقاماتهم الزهد فقد قال الجنيد أن الزهد:

---

(١) يراجع كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» الكلاباذي «اللمع» لأبي نصر السراج. والرسالة القشيرية للإمام القشيري.

(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٩٧.

(٣) القرآن، سورة الحشر، الآية ٩.

(٤) القرآن، سورة الحشر، الآية ٩.

خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من التتبع. كذلك سئل الشبلي عن الزهد فقال: ويلكم أي مقدار لأقل من جناح بعوضة حتى يزهد فيها[١]. كذلك نقل عن رسول الله أنه قال: إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً في الدنيا ومنطقاً، فاقربوا منه فإنه يلقي الحكمة. وجاء في الأثر أنه لا تزال «﴿ لا إله إلا الله ﴾ تدفع عن العباد سخط الله ما لم يبالوا ما نقص من دنياهم، فإذا فعلوا ذلك وقالوا لا إله إلا الله تعالى: كذبتم لستم بها صادقين[٢].

وكذلك الأمر بالنسبة لمقام الصبر فإن هذا المقام يستند على قوله تعالى: ﴿ والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾[٣]. وهكذا في بقية المقامات كالتوكل والرجاء والرضا.

وقد تنبه «ماسينيون» بدقة إلى كون معظم الخصائص التي يمتاز بها التصوف الإسلامي مبثوثة في مجملها في القرآن ومأخوذة عنه، وقد بين أن الرموز النموذجية في التصوف الإسلامي أصلها في القرآن[٤].

فلو أخذنا النار والنور كرمز صوفي للدلالة على الله فذلك من قوله تعالى: ﴿ فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور ناراً، قال لأهله: إمكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون. فلما آتاها نودي من شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن: يا موسى: أنا الله رب العالمين»[٥]. وقوله: «الله نور السماوات والأرض، مثل نوره[٦]. . أو الشجرة كرمز للإنسان ومصيره ففي القرآن: ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴾[٧].

---

(١) الكلاباذي، التعرف. . .، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(٢) فتح الله خليف، محاضرات في التصوف ـ ص ٦٢.
(٣) القرآن، سورة البقرة، الآية ١٧٧.
(٤) ماسينيون، بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، ط٢، باريس ١٩٥٤م، ص ١٠٤ وما بعدها.
(٥) (٦) القرآن، سورة القصص، الآية ٢٩ ـ ٣٠. وسورة النور، آية ٣٥.
(٧) القرآن، سورة إبراهيم، الآية ٢٤.

وقد بين «ماسينيون» أيضاً بدقة الباحث أن السلوك الصوفي متعلق بآيات القرآن[1]، كقوله تعالى: ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾[2]. وقوله: ﴿ أفمن أسَّس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسَّس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ﴾[3].

كذلك بين «ماسينيون» وجود آيات تنم عن ظواهر إشراقية صوفية ووجدية كقوله تعالى في محاسبة النفس: «وتخفي في نفسك ما الله مبديه»[4]. وقوله: ﴿ ألم يجدك يتيمًا فآوى، ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فاغنى، فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر، وأما بنعمة ربك فحدث ﴾[5].

وهكذا بين لنا «ماسينيون» في بحث مستفيض ودقيق أن الركائز الصوفية تستند إلى القرآن، وقد أوردنا بعض هذه الآيات ولم نفصل في ذلك توخيا للاختصار. وما نؤكده في هذا المجال هو أن أحوال الصوفية وأخلاقهم ترتكز على القرآن والسنة والأخبار السماوية. لذلك نصر على القول بأن التصوف هو تصوف إسلامي. فالتصوف «طريقة تعبير خاصة، أو لغة رمزية توصل الحقيقة الصوفية والتجارب الروحية، من هنا ضرورة، أخذ تلك اللغة الخاصة ووسائلها التعبيرية المقنعة أو الرمزية أخذا بمنطلق كونها تختلف وسيلة وغاية عن طرائق النظر عند الفقيه وعالم الكلام والفيلسوف والإنسان العادي[6].

وقبل أن ننهي كلامنا عن إرتكاز التصوف على المصادر الإسلامية وأبرزها القرآن سنتوقف قليلاً عند أحوال الصوفية وسنكتفي بمثال واحد وهو حال المحبة: فقد اختلفت مواقف المسلمين في الحب الإلهي. فأنكرت طوائف

(١) ماسينيون، بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، ص ١٤٠.
(٢) القرآن، سورة ق، الآية ٣٧.
(٣) القرآن، سورة التوبة، الآية ١٠٩.
(٤) القرآن، سورة الأحزاب، الآية ٣٧.
(٥) القرآن، سورة الضحى، الآية ٦ - ١١.
(٦) علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ م - ص ١٠٨.

أن يكون الله تعالى يحب على الحقيقة. وفسروا آيات المحبة بأنها ضرب من المجاز. وفسروا محبة العبد لله بمعنى طاعته ومحبة الله للعبد بمعنى رحمته. لكن الصوفية «اعتبروا ذلك الحب حقيقة واقعة. اختصوا بها وعدوها في تجاربهم وشعروا بلذتها. كذلك فإن لوازم المحبة حقائق واقعة كالأنس والشوق والإلتذاذ وغيرها»[1]. وقد استند المتصوفة إلى القرآن والحديث والأخبار لتبيان صحة أقوالهم وعلى الأخص حال المحبة فقد ذكر الله المحبة في مواضع من كتابه كقوله تعالى: ﴿ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله ﴾[4]. كذلك يستند الصوفية بالإضافة إلى الآيات القرآنية إلى بعض الأخبار، ففي خبر مشهور أن إبراهيم عليه السلام قال لملك الموت إذ جاء لقبض روحه: هل رأيت خليلاً يميت خليله؟ فأوحى الله تعالى إليه: هل رأيت محباً يكره لقاء حبيبه؟ فقال يا ملك الموت الآن فاقبض. لذلك نجد الصوفية يحبون الموت ولا يكرهونه لأنه لقاء مع الله وهم يترقبون هذا اللقاء، وفي حديث عن الرسول أنه كان يقول في دعائه: اللهم إرزقني حبَّك وحبَّ من أحبَّك وحبَّ ما يقرِّبني إلى حبِّك واجعل حبَّك أحبَّ إليَّ من الماء البارد. ولا تتمكن محبة الإنسان لله إلا إذا انقطعت علائق الدنيا عنه، واخرج حبَّ غير الله من قلبه، وأحد أسباب ضعف حبِّ الله في القلوب قوة حب الدنيا، أي حب الأهل والمال والولد والأقارب إذ كلما زاد أنس الإنسان بالدنيا نقص أنسه بالله. وكما يحب الإنسان الله فإن الله أيضاً يحب الإنسان كقوله تعالى: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً ﴾[5] وكقوله أيضاً: ﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾[6].

---

(١) فتح الله خليف، محاضرات في التصوف، ص ٧٥.
(٢) القرآن، سورة المائدة، الآية ٥٤.
(٣) القرآن، سورة آل عمران، الآية ٣١.
(٤) القرآن، سورة البقرة، الآية ١٦٥.
(٥) القرآن، سورة الصف، الآية ٤.
(٦) القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

بعد هذه اللمحة عن التصوف ومكانته في الإسلام ننتقل الآن إلى الحديث عن فهم المتصوفة على العموم لكيفية العلاقة بين الله والإنسان.

٢ ـ الله والإنسان في التصوف على العموم

إننا إذا قارنا أفكار الصوفية عن الله وعلاقته بالإنسان مع المفاهيم السنية لهذه العلاقة عند الفقهاء والأشاعرة لوجدناها شبه متطابقة. فهم اجمعوا على أن «الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره، وإرادته ومشيئته، قال عز وجل: ﴿ قل الله خالق كل شيء ﴾ (سورة الرعد، آية ١٧). وقال: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر وكل شيء فعلوه في الزبر﴾ (سورة القمر آية ٤٩)[١]. كذلك آراؤهم في الاستطاعة فهم يجمعون على «أنهم لا يتنفسون نفساً، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى»[٢]. كذلك قولهم في الأصلح «إذ أجمعوا على أن الله تعالى، يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيهم بما يريد، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن، لأن الخلق خلقُه والأمرَ أمرُه ﴿ لا يُسأل عما يفعل وهم سيُسألون ﴾ (سورة الأنبياء آية ٢٣)[٣]. كذلك فقد أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف: من العلم، والقدرة والقوة، والعز، والحكم، والحكمة.. وإن له سمعاً وبصراً، ووجهاً ويداً، على الحقيقة، ليس كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه. وأجمعوا أنها صفات لله ليس بجوارح، ولا أعضاء، ولا أجزاء[٤].

وهذه الآراء تتطابق كما قلنا مع آراء الفقهاء والأشاعرة عن إله واحد أحد، قديم عالم، قادر حي، سميع بصير. خالق كل شيء، والإنسان لا يملك شيئاً من نفسه إزاءه. إلا أن ما نود التأكيد عليه في هذا الباب هو الإبداع الجديد الذي عمل المتصوفة في اغنائه وهو السمو بالإنسان إلى درجة

---

(١) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٤٤.
(٢) نفس المصدر ـ ص ٤٦.
(٣) نفس المصدر ـ ص ٥٠.
(٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٣٥.

تقارب درجة الألوهية، وردم الهوة القائمة بين عالم الغيب وعالم الحس. واختراقهم بسلوكهم ومعارفهم وانقطاعهم لربهم أستار الحجب وانكشاف الحق لهم. إن المتصوفة في ابتداعهم وتصورهم لعلاقة جديدة بين الإنسان والله قد خرجوا عن المألوف، وهذا ما ينفر منه الفقيه والسني الذي تعود الرهبة والخوف من ربه ولا يمكنه أن يتصوره إلا متسلط جبار منتقم. وأن الإنسان لا يمكن أن يطمع إلا برحمته. أما أن تردم الهوة بين الله والإنسان وينتهي الأمر إلى «فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية وأنه ما ثم إلا الله: فوجود العبد وجود الرب، والعكس، ولهذا يمكن أن ينسب إلى العبد ما ينسب إلى الرب من صفاء وأسماء»[1]. فهذا ما لا يوافق عليه المحافظون على مفهوم سني[2] للإسلام لا يطيقون الحياد عنه وهذا ما يدفع بالكثيرين إلى مهاجمة التصوف والتجريح به[3].

إن المفهوم الجديد لعلاقة الله بالإنسان عند المتصوفة هو أن الله إذا وجد عبداً من عباده انقطع عن الدنيا وما فيها وتوجه بكليته إليه فإنه يصطفيه ويحبه ويعرفه ويقربه منه ويشهده حضرته ويأنس به ويناجيه ويعشقه ويتعشقه. ولا شك أن هذا الاتجاه عند المتصوفة كان رداً على المفهوم الإسلامي القديم الذي يبعد كل البعد بين الله وبين الإنسان والتصوف هو محاولة التقريب بينهما، وإذا كانت الشريعة قد تمادت في العلو بين المخلوق والخالق، فلتأت الحقيقة والطريقة بالغلو في التوحيد بين العبد والمعبود[4]. إن الله ليس كما عند الفقهاء أو علماء الكلام خاصة فكرة مجردة بعيدة عن الإنسان من حيث الصفات والوجود. فالصوفي على النقيض من فكرة التنزيه المغالي، يجعل الله هدفاً يُبلغ ويُعرف بالقلب، بل ويحل في الإنسان، ويفنى

(١) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت ١٩٧٨، ص ٣ ـ ص ٢١.

(٢) نعني بالمفهوم السني هنا الالتزام التام بنصوص القرآن الكريم وعدم الخروج على هذا الأصل. كذلك الالتزام الكامل بما قررته السنة النبوية بحرفيتها.

(٣) عرض الدكتور زيعور مواقف المعادين والمؤيدين للتصوف الإسلامي في كتابه: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص ٩٩ وما بعدها. دار الطليعة ـ بيروت

(٤) بدوي، شطحات الصوفية، ص ١٨ ـ ١٩.

الإنسان فيه[1]. ولعل من أبرز الدلائل على خفايا الصراع بين الصوفية والفقهاء، والذي كان يجتهد الفقهاء في إخفائه، وهو ازدراء الفقهاء للمتصوفة وعدم الاهتمام بهم ووصمهم بالجنون والمروق. ونروي أنه «صلى أبو يزيد خلف إمام في بعض المساجد. فلما كان بعد ساعة أخذ الإمام يسائله من أين تأكل، فقال له أبو يزيد: إصبر حتى أعيد الصلاة التي صليت خلفك فإنه لا تجوز الصلاة خلف من لا يعرف الرزاق»[2]. وهكذا تظهر الرواية أن هذا الإمام مشغول باله بالارتزاق وأبو يزيد البسطامي منصرف كلياً إلى عبادة ربه. وإلى مثل ذلك يذهب عمر فروخ في مهاجمة المتصوفة لانسلاخهم عن المجتمع وعدم انتاجيتهم فيكونون بذلك عبئاً على المجتمع، ويذكر حادثة وقعت أيام الرسول «إذ ذكر أمامه أن رجلاً انقطع إلى العبادة، فسأل الرسول: ومن يعيل ذلك الرجل؟ (ينفق عليه) فقيل له: أخوه، فقال الرسول ﷺ: أخوه أعبد منه»[3]. هكذا يختلف المفهومان للإنسان اختلافاً كلياً بين إنسان منصرف لشؤونه الحياتية، ملتفتاً بين الحين والآخر إلى واجباته الدينية وبين إنسان زهد في الدنيا وما فيها وانصرف إلى عبادة خالقه. وآراؤهم في ازدراء فتن الدنيا من مال وبنين ونساء كثيرة، وفي هذا المجال ينسب إلى ابن عربي قوله «أنتم وما تعبدون تحت قدمي هذه». «وكان تحت قدمه دينار يعبده أناس يدعون أنهم يعبدون رب العالمين، ومثل ذلك يقول أبو يزيد البسطامي أيضاً أن آدم عليه السلام باع حضرة ربه بلقمة.. لو شفّعني الله في الأولين والآخرين لم يكن ذلك عندي بكبير: غاية الأمر أنه شفعني في لقمة طين[4].

ما الذي شجع الصوفي المسلم على الشطح. والاقتراب من الله الاقتراب الذي يلغي المسافة بين الله والإنسان الموجودة في الأديان التوحيدية الثلاثة؟ ولماذا لم يعرف التصوف المسيحي ظاهرة الشطح هذه؟ لقد أجاب

(١) علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص ١٤٥.
(٢) السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، تحقيق عبد الرحمن بدوي وقد نشر هذا المخطوط في كتابه شطحات الصوفية، ص ٥٦.
(٣) مجلة الباحث ـ العدد الرابع ١٩٨٠ ـ ص ١٦.
(٤) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص ٣١.

البعض عن هذا السؤال بالقول أن فكرة التوسط بين الله والإنسان بواسطة السيد المسيح هي التي حدّت من غلو التصوف المسيحي في الاقتراب أكثر مما يلزم من الذات الإلهية، ذلك أنه من «عقائد المسيحية الرسمية الجوهرية اتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح، لهذا لم يكن للصوفي المسيحي أن يتطرف في جانب الاتحاد»[1]. إن هذا الاتحاد الخاص للاهوت بالناسوت في شخص المسيح فقط. ولا مجال أمام أحد لادعاء هذا الاتحاد مرة أخرى، لأن هذا الاتحاد قائم على معجزة إلهية. جعل من غير الممكن قيام صلة مباشرة بين العبد والرب عند المسيحي دون المرور بالوسيط. أي المسيح. أما في الإسلام. فقد استطاع المتصوفة اختراق هذا الحاجز بعد موت النبي الذي كان يقوم إلى حد ما بدور الوسيط أيام حياته (بواسطة الوحي)، أما بعد موته وانقطاع الصلة، وهو نبي بشر كغيره من البشر، أصبح باستطاعة المتصوفة المسلمين ابتداع طريقة جديدة للوصول إلى الذات الإلهية والاتصال المباشر حتى الوصول إلى نوع من الاتحاد بهذه الذات.

ويطرح سؤال منطقي جداً وهو أن الدين اليهودي يتصور الفارق بين الله والإنسان على النحو الذي يتصوره الإسلام؟ فلماذا لم ينشأ شطح عند متصوفة اليهود؟ ولعل الجواب على هذا أن «فكرة اليهودية عن الله كانت من الارهاب بحيث لم تعط الصوفي اليهودي الثقة بنفسه بحيث يتطلع إلى الاتحاد المطلق بالألوهية لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم يرسل الصواعق والطوفان. وبالنسبة إلى هذا الإله تنتفي معاني الأنس والحب والقرب.. بينما إله المسلمين إله رحمن رحيم، ودود يحب المؤمنين ويحبونه، إلى آخر كل هذه الأوصاف التي تنطوي على مغريات الأنس به والقرب منه والحب له والشوق إلى الاتحاد به، بل والفناء فيه»[2].

---

(١) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص ١٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص ١٩ ـ ٢٠.

٣ ـ التصوف يحتضن مبادىء أولية في الجدل (الديالكتيك)

نبادر فنقول أنه لا يخالطنا أي قدر من الوهم حول الأساس الغيبي للفكر الصوفي، وقد حاول البعض مهاجمة التصوف على أنه المسؤول عن شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر، وأن التصوف الذي يدعو إلى الفناء والسكر والغيبة، لا يمت إلى الإسلام الذي يريد أمة صاحية مجاهدة تخرج كما خرجت جيلاً من الصحابة من أمثال أبي بكر وعمر. ونحن لا نرى أن التصوف هو المسؤول، إذ أن التصوف هو فرع من أصل. وأنه إن كان هناك تواكل وتسليم وهدر لحرية الإنسان وإضاعتها تحت تأثير العقائد الغيبية، فإن الفكر الديني بأجمعه هو المسؤول. لأن التصوف كما سبق وأشرنا لم يغرف مبادئه ومضامينه إلا من العقيدة الإسلامية والسنن الإسلامية. إن العقيدة الإسلامية هي التسليم للقدرة الإلهية وهي تسليط عالم الغيب على عالم الواقع. المتصوفة تطرفوا في هذه المسألة وألغوا الواقع كلياً مما جعلهم يتصرفون أحياناً وكأنهم خارج إطار الواقع الذي تعارف عليه الناس، فالفكر الصوفي يحمل بذور التناقض. والتناقض هو نسق التصوف كما يرى بحق أحمد محمود صبحي[١]. ذلك أن التناقض أو الجدل (الديالكتيك) هو لغز الوجود ومحرك التاريخ بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية ابتداء من هرقليطس مروراً بهيجل وأخيراً وليس آخراً عند ماركس وانجلز واتباعهم. وترى هذه الفلسفة أننا لا يمكن أن نفسر الوجود إلا من خلال صراع الأضداد. فهي تقف على طرفي نقيض مع الفلسفة الغيبية (الميتافيزيقية) التي ترى بعزل الأضداد بعضها عن بعض، وإنها متنافرة بصورة منظمة، أما الجدلية فهي ترى أنه لا يمكن أن توجد المتناقضات بعضها دون البعض. فهي ترى مثلاً أن حياة الجسد هي نتيجة نضال مستمر بين قوى الحياة وقوى الموت. وأنها انتصار تنتزعه الحياة من براثن الموت. وأن كل كائن عضوي هو في كل لحظة ذاته، وغير ذاته، وإذا تأملنا الأشياء جيداً فإن قطبي التناقض لا يمكن الفصل بينهما بالرغم من تناقضهما. والجدلية ترى أن

(١) يرى د. أحمد محمود صبحي إن التناقض هو نسق التصوف في مقال نشر في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس، العدد الثاني، أيلول ١٩٧٥

الوحدة هي جوهر هذه الظواهر في الطبيعة والمجتمع والتي تبدو معزولة عن بعضها، والواقع أنها تشكل مع بعضها وحدة تتصارع فيها المتناقضات ولا يعجبن أحد، إذا كان المتصوفة قد أدركوا هذه الحقائق الجدلية. فقد رفضوا الاعتقاد بالكثرة والتعارض بين الموجودات وآمنوا أنه «ابتداء» من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود فإن الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتنافرة ليست إلا أشباحاً جسدها الوهم إذ تختفي وراءها الوحدة المطلقة»[1]. ومرة أخرى نقول أن المتصوفة تعلموا الجدل من القرآن ـ فقد عبَّر القرآن عن عظمة الله في الكون في انبثاق النقيض عن النقيض، قال الله تعالى: ﴿ يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ (يونس: ٣٠ ـ ٣١)، ﴿إن الله خالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ﴾ (الأنعام آية ٩٥:)، ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾ (يس: ٨٠) ويقول البسطامي: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو»[2]. وإلى مثل هذه الطريقة الجدلية يذهب جلال الدين الرومي بقوله: «ذلك المكروه الذي يصيبني به أكثر اطراباً لي من الرباب، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء، وقهره أحب إليّ من لطفه، هذه نارك فكيف نورك، وهذا المأتم فكيف العرس.. إنني عاشق قهره ولطفه فاعجب لعاشق الضدين»[3] وإلى مثل ذلك يذهب محي الدين بن عربي بقوله «اللهم يا من ليس حجابه إلا النور ولا خفاؤه إلا شدة الظهور، اسألك بك في مرتبة إطلاقك عن كل تقييد»[4]. وإلى مثل ذلك يذهب النفري «بقوله «قال لي احتجب عن العلم بالجهل والألم ترني ولم تر مجلسي»[5] فالتصوف نسق قائم على التناقض، فبينما

(١) احمد محمود صبحي، مجلة عالم الفكر، م ٦، عدد ٢، ١٩٧٥، ص ٥٠.

(٢) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص ١٠٠.

(٣) صبحي، عالم الفكر، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٤) نفس المصدر.

(٥) محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق أربرى ١٩٣٤، إعادت طبعة مكتبة المثنى ببغداد. ص ١٠٦.

نرى أنهم من جهة يدينون بالجبر كما أشرنا في بداية هذا الفصل، إلا إنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات. وبينما هم ينادون بالجبر والتوكل إلا إنهم يجاهدون النفس حق الجهاد، فمن «ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو في غلط، وهداية الله ثمرة المجاهدة: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبيلنا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، ويعني الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معاً، إذ لا بد من إخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعية الشهوية، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معاً أن اعتبر بعض الصوفية أن الوصول انما يتم باجتباء من الله قبل اجتهاد العبد بينما ذهب آخرون إلى أنهم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعاني[١].

وهكذا يتضح لنا نسق التناقض في التصوف. التناقض الذي هو أول ميزه من مزايا القوانين الجدلية في الطبيعة والمجتمع. لقد آمن الصوفية بالاجتباء[٢] والاجتهاد، لقد آمنوا بالجبر وسلموا أنفسهم ومقاديرهم لخالقهم ومع ذلك فهم أصحاب الجهاد الأكبر: جهاد النفس.

ولا بد أن يتسق منهجهم في الحياة مع نسق التناقض هذا. فانفردت كتبهم وأقوالهم بعرض أحوالهم ومقاماتهم وما يكتنفها من تناقض ثنائي: الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، المحو والإثبات، الستر والتجلي، الحرية والعبودية، الشريعة والحقيقة، إن هذه الأحوال على تناقضها هي حال الصوفي الواحدة التواقة إلى الوصل الإلهي، السكر يعقبه الصحو، والصحو يعقبه السكر، وفي هذا وذاك يتدرج الصوفي في معارج المسالك توقاً للوصول إلى مرتبة الشهود.

لقد اقترنت بهذه المعاني إيجابيات عديدة ويرى البعض أنها لا تخلو من السلبيات وسنحاول بإيجاز مناقشة ايجابيات التصوف وسلبياته.

---

(١) صبحي، عالم الفكر، ص ٥١.
(٢) الاجتباء: التوكل على الله.

أ ـ ايجابيات نسق التناقض في التصوف

أولاً ـ الإفلات من القمع الفكري

سنرى لاحقاً أن فلاسفة الإسلام سيحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك انتصاراً للفلسفة العقلانية التي كانوا يحاولون أن يجدوا لها مكاناً في مجتمع طغت عليه الأفكار الدينية المنزلة. إذن كانوا يحاولون التوفيق بين العقل (الإنساني) والنقل (الإلٰهي). ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ). إلا أن هؤلاء الفلاسفة عندما كانوا يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة رجَّحوا جانب الفلسفة على الدين وذلك اتساقاً مع نزعتهم العقلانية، مما أدى إلى أخذهم بآراء تمس العقيدة الإسلامية كقولهم بقدم العالم. وقولهم بأن الله لا يعلم إلا الكليات دون الجزئيات، وقولهم بحشر الأرواح دون الأجساد. لذلك هاجم الغزالي الفلسفة بسلاحها ورمى أصحابها بالكفر والزندقة فتعرضت الفلسفة الإسلامية بعده لمحنة قاسية كادت أن تقضي عليها وتنهي دورها في الفكر الإسلامي. وبرز دور التصوف هنا بنسقه المتناقض، ذلك النسق الذي يسمح بتعايش الضدين في فكر واحد. كان لا بد من انقاذ الفلسفة وإعلاء شأن الدين. «من هنا جاء التصوف بتعديل جوهري في طبيعة الفلسفة الإسلامية. فاتجهت من الفلسفة البحثية إلى الفلسفة «الشرقية» أو بالأحرى من النظر الفلسفي الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل إلى الحكمة المشرقية القائمة على الكشف»[1].

ونختلف مع صبحي هنا في الرأي، فليس من الممكن القبول ببساطة ادعاء القول بأن التصوف كان اتجاهاً واعياً لإنقاذ الفلسفة التي كانت تتعرض لأشد المحن بعد هجوم الغزالي عليها. وإذا افترضنا أن الأمر هو تعديل لمسار الفلسفة المشائية الأرسططالية لصالح الجانب الأفلاطوني الأفلوطيني، فإن هذا التعديل يحسب في رأينا من سلبيات التصوف لا من ايجابياته، لأنه حول النظر الفلسفي من الاستدلال العقلي إلى الاستبطان الكشفي الذوقي. لكننا نرى

(١) صبحي، عالم الفكر، ص ٥٣.

هنا أن الجانب الإيجابي في التصوف أنه بجمعه المتناقضات أفلت من سيف الإرهاب الفكري، واتخذ قالباً فلسفياً في إطار مذهب الإشراق الذي بلغ ذروته على يد السهروردي (ت ٥٨٦ هـ). ويبقى مذهب التصوف هنا قاصراً جداً عن بلوغ القيمة العظيمة التي قدمتها الفلسفة الإسلامية الأرسططالية للفكر العربي والبشري. لقد ظل التصوف مع ذلك طريقة ذوقية فردية خاصة بكل واحد من هؤلاء المتصوفة. وهي بالتالي تجربة ومعاناة لا تتكرر ولا تعمم ولا تعلمّ ولا يمكن سبر أغوارها.

ثانياً: التقريب بين مذاهب الإسلام المتناحرة

كان التصوف وما يزال نقطة الإلتقاء بين مذاهب السنة والشيعة. لأن من طباع الصوفية التسامح والارتفاع عن المجادلات والمشاحنات وما تفرضه عليهم طريقتهم من التقوى والورع، وقد مر معنا في هذا الكتاب أن الصلة بين التشيع والتصوف كانت قائمة بتداخل الأفكار والمعتقدات. وقد تسربت أفكار التصوف فيما بعد إلى التشيع فخففت من غلواء بعضه، كذلك فقد تسربت بعض أفكار التشيع إلى السنة بواسطة التصوف. وقد عدَّ بعض علماء السلف ذلك من سلبيات التصوف. لأن بعض الأفكار الشيعية ـ وهي في نظرهم من البدع ـ تسللت إلى النسّاك والعامة من أهل السنة[1]. إلا أن الأمر يبقى عندنا أن التصوف كان يلعب دور الاستقطاب الموحِّد لكافة الفرق الإسلامية، وفي ذلك يشير الشيبي إلى أن كمال الدين هيثم البحراني (ت ٦٧٩.هـ) وهو من كبار علماء الشيعة ـ تسامى بفضل تصوفه بكثير من معتقدات الشيعة الإثني عشرية، فاستحال مفهوم التبري الشيعي (أي البراءة من أعداء علي والأئمة) إلى معنى صوفي بحت هو براءة الإنسان من حوله وقوته وعدم الإلتفات إلى النفس بعين الرضا والتزكية. كذلك اعتبر السّب أمراً مبتذلاً يجب أن يتخلى عنه الشيعي، وأباح أخذ العلم عن أئمة أهل السنة ومنهم الغزالي مع خصومته للشيعة[1]. وهكذا أصبح من الممكن بواسطة التصوف الانفتاح بين المذاهب المغلقة المتعصبة.

---

(١) صبحي، عالم الفكر، ص ٥٥. وراجع أيضاً ابن خلدون حيث يقول بأن «المتأخرين من =

ثالثاً: الأخذ بنسق التناقض يسمح بالانفتاح بين الأديان

يمتاز الصوفي بنزعة انسانية منفتحة، فهو قد سما بطباعه وأخلاقه الرفيعة فوق الأحقاد والضغائن والتعصب لفرقة من الفرق، أو لدين من الأديان. والصوفي لا يفرق بين البشر كسادة وعبيد وأجناس. لقد وسع الصوفيون آفاق الديانة الإسلامية لتمتد إلى غيرها من الأديان الأخرى. وسنرى فيما بعد هذه النزعة الانسانية المنفتحة عند أبي يزيد البسطامي فمن كلماته المشهورة في هذه المعاني أنه اجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون، ومر بمقبرة المسلمين فقال مغرورون»[1]. و«جاز أبو يزيد على مقابر اليهود فقال: ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كفّ! عظام جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!»[2]. وقد عبر ابن عربي عن هذه النزعة الإنسانية المنفتحة على الأديان في أبياته المشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف ... وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب، أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[3]

ينتقد أحمد محمود صبحي نزعة ابن عربي[4] الداعية إلى عالمية الأديان واستغراق المذاهب والمعتقدات في مذهب واحد. ويعتبر أن المساواة بين جميع الأديان في العالم خطيئة دينية في نظر معتنقي العقيدة الإسلامية ويذهب إلى القول بأن لا استواء بين الحق والباطل ولا حياد بين الخير والشر[5] وهو يعتبر

= المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس... كانوا مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين بالحلول والهية الائمة... فاشرب لكل واحد من الفريقين مذهب الآخر. المقدمة، ص ٨٧٥.

(١) كامل الشيبي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص ١٠٦ - ١٢٧.

(٢) السراج، اللمع، نشرة نيلسون ١٩١٤، ص ٣٩١.

(٣) ماسينيون، مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين، باريس ١٩٢٩ م، ص ٣٠ - ٣١.

(٤) ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت ١٣١٢ هـ، ص ٣٩ - ٤٠.

(٥) صبحي، مجلة عالم الفكر، ص ٥٧. وترى الدكتورة سعاد الحكيم بأن ابن عربي لم يقل بوحدة الأديان رغم محاولات الباحثين استنطاقه ذلك، بل على العكس من ذلك إنه يفرق بين الأديان، من حيث هي صور متمايزة مختلفة لذلك «الدين الواحد»، الذي هو الشرع الإلهي =

انفتاح المتصوفة هذا على بقية الأديان من ضمن سلبيات التصوف. إلاإننا نميل إلى الأخذ بالعنصر الإيجابي في هذه النزعة الإنسانية المنفتحة على بقية الشعوب وبقية الأديان نزعاً لظواهر التعصب والتفرقة ونزوعاً إلى الوحدة والتقارب البشري.

ب ـ سلبيات نسق التناقض في التصوف

أولاً: لا توافق بين متناقضات على مستوى القيم والأخلاق

إذا كان من الممكن أن نجد متناقضات تجمعها وحدة في مستوى الوجود. كالجوع والشبع اللذان يتعاقبان على نفس الإنسان الواحدة. وكالصحو والسكر، والجهل والعلم، والخوف والرجاء إلى ما هنالك من تناقضات. فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود استقطاب واحد يجمع بين نقيضين على مستوى الأخلاق والدين والسياسة. فالنقيضين في الأخلاق لا يستويان ولا ينبثق أحدهما عن الآخر: كالحق والباطل والصدق والكذب، والخير والشر، الايمان والكفر، العلم والجهل. إن الأخذ بنسق التناقض في هذه القيم الثنائية يؤدي إلى تخبط فكري مروع. وسنرى في الفصول اللاحقة كيف سيستوي الجهل والعلم عند النفري، وقد أكد القرآن الكريم استحالة استواء طرفي القيمة في قوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾[٢] وقوله ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب﴾[٣]، وأخيراً ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾[٤].

= المتقلب في مراتب الظهور بصور الأديان المختلفة. فالدين واحد من آدم إلى محمد (صلى الله عليه وسلم). وما تلك الشرائع إلا كحبات عقد، أو حلقات سلسلة: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١ م، ص ٤٧٨، مادة دين.

(١) القرآن، سورة الزمر، الآية ٩.

(٢) القرآن، سورة الزمر، الآية ٩.

(٣) القرآن، سورة المائدة، الآية ١٠٠.

(٤) القرآن، سورة الحشر، الآية ٢٠.

ثانياً: نسق التناقض أدى بالمتصوفة إلى القول بالاتحاد . والحلول ووحدة الوجود

لقد أدى نسق التناقض في التصوف إلى بعض السلبيات التي جعلت المحافظين يتعصبون ضده لأنه خرج عن حدود الإسلام، ويبدو أن نسق التناقض المفضي إلى الوحدة هو من بين الأسباب التي حدت بالصوفي إلى التوهم بارتفاعه من مستوى انسانيته ليصل إلى مرتبة الألوهية باتحاده مع الذات الإلَهية. أو الحلولية حيث يحصل العكس عندما تهبط الذات الإلَهية لتحل في أرواح الكائنات الأرضية فتجتمع المتناقضات في هذه الكائنات. فهي من جهة حيوانات أرضية إلا أنها تحتضن في ثناياها روحاً إلَهية سامية. كذلك الأمر في مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، حيث تصبح تجليات الوجود مظاهر للحق يتجلى بها. وسنفصل ذلك عند حديثنا عن مذهب ابن عربي.

يبقى عندنا في النهاية أن المتصوفة حاولوا توحيد البشر لا تفريقهم. إلا أن طريقتهم تبقى مع ذلك طريقة ذوقية فردية خاصة بكل واحد منهم. وبما أن التصوف ليس حلاً لمشاكل البشر في هذه الحياة، إلا أنهم مع ذلك حاولوا ما استطاعوا اغناء الجانب الروحي في الإنسان. وبمجاهداتهم بيَّنوا أن الإنسان يستطيع إذا ما أطلق العنان لقواه النفسية أن يتوهم ويبدع حقائق وعوالم لا تمت إلى الواقع بصلة ومع ذلك فهو يأنس بها ويطمئن إليها.
وسنحاول في الفصول القادمة أن نرى كيف رأى بعض المتصوفة الإنسان من خلال ذواتهم أن باستطاعته أن يكون إنساناً خارقاً. أن يكون إنساناً إلَهياً إن صح التعبير وسنكتفي بحصر الدراسة بثلاثة أقطاب نعتقد أنهم يمثلون أحسن تمثيل أبرز قطاعات التصوف وهم: محي الدين بن عربي وأبي يزيد البسطامي ومحمد بن عبد الجبار النفري.

الفصل الثاني

الله والإنسان عند ابن عربي

١ ـ تمهيد

غالباً ما تقترن الفكرة الفلسفية «وحدة الوجود»[١] في تاريخ التصوف الإسلامي باسم ابن عربي[٢]. وقد تفرعت عن مذهبه هذا مختلف آرائه ونظرياته. فنظريته في الحب الإلهي تتفرع عن هذا المذهب. لا بل هي لازم من لوازم هذا المذهب ونتيجة من نتائجه. ويدخل مفهوم وحدة الوجود في مذهب ابن عربي في المفهوم المثالي طبعاً. والوحدة تبدأ عند ابن عربي من الكثرة، ذلك أن الكثرة ليست إلا وجهاً من وجهي الحقيقة وهو الوجه الذي يسميه ابن عربي «خَلْقاً» أما الوجه الثاني ـ وهو باطن الوجود وجوهره ـ فيسميه ابن عربي «حقاً» وما الموجودات الخارجية إلا صوراً أو تعينات أو مجالي للوجود الواحد الذي هو «وجود الحق»[٣].

والحب عند ابن عربي هو أصل العبادة وسرها وجوهرها. إذ إنه لا معبود إلا وهو محبوب. ولما كانت جميع المعبودات مجالي ومظاهر لعين واحدة ظهرت في الوجود فيما لا يتناهى من الصور. كان كل المعبودين صوراً للمعبود

---

(١) تؤمن الفلسفة المادية الديالكتيكية بوحدة الوجود بمعنى إنه لا يوجد في العالم الواقعي سوى المادة. بينما ترى الفلسفات المثالية إن وحدة الوجود هي «وحدة روحية» بشكل ما بين عالمين: عالم الواقع المادي، وعالم ما وراء الطبيعة. ووحدة الوجود عند ابن عربي تعني إنه لا وجود في الحقيقة سوى وجود واحد هو الله.

(٢) هو محمد بن علي المعروف بابن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ/ ١١٦٥ ـ ١٢٤٠ م)

(٣) فتح الله خليف، محاضرات في التصوف الإسلامي، ص ٩٣.

الواحد الحق وهو معنى قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألّا تعبدوا إلا إياه﴾ (الأسراء، ٢٣).

والمحبة متبادلة في مذهب ابن عربي بين الإنسان (باعتباره من صور الخلق) وبين الحق (الذي هو الله). فكما أن الإنسان يحب الحق في تجلياته وصوره وتكتمل محبته بشهود الحق، فإن الحق (الله) يبادل الخلق (وخاصة الإنسان باعتباره أكمل صورة ظهر فيها الحق) حباً بحب واشتياقاً باشتياق. فقد قال الله تعالى لداوود فيما يروى عنه من أخبار «يا داوود إني أشد شوقاً إليهم» وقال: «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له من لقائي»[1]. ومنها قول الحق أيضاً: «أجيب دعوة الداع إذا دعاني، وإن الله لا يمل حتى تملوا، ومن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»[2]. ويعتبر ابن عربي المحبة الإلهية هي سبب الخلق والعامل الأول في وجوده فهو يقول في فتوحاته أنه «كان إيجاد العالم عن حب. وقد ورد ما يؤيد هذا في السنة وهو قوله: كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني، فأخبر أن الحب كان سبب إيجاد العالم»[3]. وهكذا نرى أن المحبة بين الله والإنسان هي عماد فلسفة ابن عربي وتصوفه.

٢ ـ مكانة الإنسان عند الله في تصوف ابن عربي

إن أول ما نلاحظه عند ابن عربي ـ كما هو عند الصوفية على العموم ـ هو تمجيد الإنسان واعتباره مخلوقاً كاملاً لا فاسداً، والكمال هو جوهره والفساد عارض طارىء عليه. والإنسان مخلوق على صورة الله كما قال النبي محمد أن الله خلق آدم على صورته، وإن الله خلقه بيديه فعلمنا «إنه قد أعطاه صفة الكمال فخلقه كاملاً جامعاً ولهذا قبل الأسماء كلها فإنه مجموع

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الثاني ص ١١٤ ـ دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت. د. ت م ٢، ص ١١٢.

العالم من حيث حقائقه»(١). والملائكة حكمت على آدم بالإفساد لأنه من طبائع متضادة متنافرة فعلموا أنه لا بد أن يظهر أثر هذه الأصول على من هو على هذه النشأة، فلو علموا باطنه وهو حقيقة ما خلقه الله عليه من الصورة لرأوا الملائكة جزءاً من خلقه(٢). ويعتبر ابن عربي أن العالم كله «تفصيل آدم وآدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم والعالم الجسد»(٣). إن الإنسان أكمل المخلوقات وأشرفها في فكر ابن عربي.
وهذا الكمال والتشريف ليس من عنديات ابن عربي، بل إن الله هو الذي شرَّفه عندما خلقه بيديه، وعندما علَّمه الأسماء التي ما تولى بها ملائكته، وعندما أعطاه الخلافة وهي قوله: ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (سورة البقرة، الآية ٣٠). أي أن الإنسان هو نائب الحق في أرضه(٤). ويفصل ابن عربي الشرف الرفيع والمرتبة العالية التي حصل عليها آدم وذلك بتقديمه على الملائكة بتفسيره لقوله تعالى: ﴿ وعلَّم آدم الأسماء كلها ﴾. يعني الأسماء الإلهية، وكما أن حقيقة الذات الإلهية مجهولة من قبل الملائكة إذ أنها لا تعلم إلا الظاهر وتجهل الباطن، كذلك آدم لم تتوصل الملائكة إلى معرفة حقيقته بل وقفت عند الظاهر، ولو علموا حقيقة ما خلقه الله عليه من كمال الصورة لما جادلت الملائكة في الإشارة إلى اختلاف طبائع الملائكة عن طبائع بني آدم.
إن اختلاف آدم عن الملائكة يقربه حسب مذهب ابن عربي أكثر فأكثر من مرتبة الألوهية ذلك أن آدم يعلم ظاهره فقط ومن الصعب العلم بباطنه وحقيقته. وللإنسان عند الله جناب عزيز لا يشعر به، جعله الحق سبحانه موضع أسراره ومجلى تجلياته وهو الذي يعطي النزول والاستواء والمعية والفرح والضحك(٥).

وفي جوابه على معنى تسمية آدم بشراً يضيف ابن عربي في تفسيره هذا

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٧.
(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، م ٢، ص ٦٧. دار صادر، بيروت. د. ت.
(٣) نفس المصدر.
(٤) نفس المصدر.
(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، م ٢، ص ٦٨.

إضافات جديدة في تمجيد الإنسان، وذلك لأن الجواب على سبب تسميته بشراً هو قوله تعالى لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ (سورة ص، الآية ٧٥) على جهة التشريف الإلهي فقرينَة الحال تدل على مباشرة خلقه بيديه بحسب ما يليق بجلاله فسماه بشراً لذلك[1] وهكذا يكون آدم قد نال شرفاً رفيعاً وذلك بخلقه مباشرة بيدي الله تعالى، ولأن لسان العرب الذي نزل القرآن بلغتهم - يشير إلى خصوصية الفعل وعلى مكانته إذا قال صاحب اللسان أنه فعل كذا وكذا بيده، وبما أن الله خلق آدم مباشرة فقد سرت هذه الحقيقة في بنيه «فلم يوجد أحد منهم إلا عن مباشرة: ألا ترى وجود عيسى عليه السلام لما تمثل لها الروح بشراً سوياً. (سورة مريم، الآية ١٧) فجعله واسطة بينه تعالى وبين مريم في ايجاد عيسى تنبيهاً على المباشرة بقوله بشراً سوياً»[2].

كذلك فقد شرف الله آدم بالأخلاق التي منحه إياها عطاء، ويزعم ابن عربي أن عدد الأخلاق التي منحها الله لآدم هو: ثلثمائة خلق وهي التي ذكر النبي ﷺ أن لله ثلثمائة خلق من تخلق بواحد منها دخل الجنة ولهذا قال في الثلثمائة أنهم على قلب آدم عليه السلام»[3] وهذه الأخلاق لا تكتسب

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، م٢، ص ٧٠. وقد فسر ابن عربي الصلة بين كلمة «بشر» والخلق بيدي الله تعالى مباشرة «تفسيراً باطنياً وباجتهاد رأيه فأصل كلمة بشر لا تعني في سائر اللغات، «الخلق بيدي الله» وقد لجأ ابن عربي إلى تدعيم رأيه بأمثلة كثيرة، ولعل ذلك عائد إلى شعوره بضعف الربط بين «بشر» والخلق بيدي الله. فهو يقول بأنه خلق بيدي الله مباشرة بحسب ما يليق بجلال الله فسمى بشراً لذلك. إذ اليد بمعنى القدرة (هنا) لا شرف فيها على من شرف عليه واليد بمعنى النعمة مثل ذلك، فإن النعمة والقدرة عمت جميع الموجودات «فلا بد أن يكون لقوله «بيدي» أمر مفعول له خصوص وصف بخلاف هذين. وذلك إن لسان العرب الذي نزل القرآن بلغتهم يشير إلى خصوصية الفعل ومكانته إذا قال صاحب اللسان إنه فعل كذا وكذا بيده. والمهم إن ابن عربي باجتهاده هذا كان يحاول السمو بمرتبة الإنسان كما في تأويلاته كلها.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، م ٢، ص ٧٠. ويستند ابن عربي إلى القرآن بقوله إنه لم يوجد أحد من البشر إلا عن مباشرة. فالقرآن يقول في معجزة عيسى عليه السلام: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً» (سورة مريم، الآية ١٧) كذلك فقد استفظعت العذراء الحمل بقولها: «قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغياً» (سورة مريم، الآية ٢٠).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، م ٢، ص ٧٢.

اكتساباً عند ابن عربي ولا تحصل بعمل بل «يعطيها الله اختصاصاً ولا يصح التخلق بها لأنه لا أثر لها في الكون»[1].

يتضح مما تقدم أن مكانة الانسان عند الله كبيرة في معتقد ابن عربي وأن الإنسان مخلوق كامل وهو على صورة خالقه وهو أشرف الموجودات وخليفة الله على الأرض ونائبه.

٣ ـ المحبة الإلهية: ظهور الإله بصورة آدم

لقد تصور ابن عربي من خلال مذهبه «وحدة الوجود» علاقة جدلية متحركة بين الله والإنسان يقترب الله في هذه الحركة من الإنسان ويقترب الإنسان منه ويبدو أن محرك الصعود الإنساني والهبوط الإلهي هو حال المحبة ذلك أن:

الحب ينسب للإنسان والله   بنسبة ليس يدري علمنا ما هي[2]

وبما أن وحدة الوجود تعني وجود «الحق» على الحقيقة، لذلك هاجم ابن عربي من اعتقد بأنه في محبته إنما كان يحب حباً حسياً عيانياً، وادعى أنه إنما أحب الله في صوره وتجلياته. ويجب عدم الالتفات إلى الرمز، بل الانتقال من الرمز إلى المرموز إليه وهو الحق. يقول ابن عربي في ذلك:

ما لقومي عن عيان ما بدى   من حبيبي في وجودي قد عموا
لست أهوى أحداً من خلقه   لا ولا غير وجودي فافهموا
وإذا قلت هويت زينباً   أو نظاماً أو عناناً فاحكموا
إنه رمز بديع حسن   تحته ثوب رفيع معلم
ليس في الجبة شيء غير ما   قاله الحلاج يوماً فانعموا
ما يرى عين وجود الحق من   أصله في كل حال عدم[3]

---

(١) نفس المصدر.
(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، م ٢، ص ٣٢٠.
(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، م ٢، ص ٣٢٠

إن الله قد ظهر في صورة آدم وفي أحسن تجلياته في صور الحسناوات من بني البشر. هذا ما أراد ابن عربي الإشارة إليه. لذلك ألحّ على أن لغة المحبة عنده هي «لغة رمزية اصطلاحية يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها»[1]. وقد صرح ابن عربي بذلك في معرض حديثه عن ظهور الله بصورة آدم عندما وقعت له واقعة خاطبه فيها الحق فنظم الأبيات التالية:

مسكنك في داري لإظهار صورتي	فسبحانكم مجلى وسبحان سبحانا
فما نظرت عيناك مثلي كاملاً	ولا نظرت عين كمثلك إنسانا
ظهرت إلى خلقي بصورة آدم	وقررت هذا في الشرائع إيمانا
فلو كان في الإمكان أكمل منكم	لكان وجود النقص فيّ إذا كانا
لأنك مخصوص بصورة حضرتي	وأكمل مني ما يكون فقد بانا[2]

وإذا تجلى الله لقلوب عباده بصورة مختلفة، وبما أن كل ما في العالم راجع إليه، لذلك فكل محبوب عبده الإنسان في هذه الدنيا إنما هو الله ذلك أنه «ما عَبَد من عبَدَ إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول الله تعالى: ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه ﴾ (الإسراء، ٢٣) وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى»[3]. وتبدو المحبة الإنسانية لله نوعاً من القدر الذي لا محيد عنه عند ابن عربي وليس هذا بغريب على من يرى وحدة الوجود ممثلة بوجود الله. والإنسان مقدر عليه محبة الله لأن الحب سببه الجمال والجمال لله لأن الله جميل يحب الجمال. وسبب آخر للحب هو الإحسان وما ثم إحسان إلا من الله تعالى ولا محسن إلا الله، فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله فإنه المحسن، وإن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله»[4].

---

(١) فتح الله خليف، محاضرات في التصوف، ص ٩٤.
(٢) ابن عربي، الفتوحات، م ٢، ص ٣٢١.
(٣) نفس المصدر، ص ٣٢٦.
(٤) ابن عربي، الفتوحات...، م ٢، ص ٣٢٦.

٤ ـ المحبة الإلّهية : فناء كامل للإنسان في الذات الإلّهية

إن الحب الإلّهي عند ابن عربي هو أعلى مقام يتجلى الحق فيه لعباده العارفين. وغاية المحبة عنده هو الفناء الكامل للإنسان في ذات محبوبه، وليست الغاية من المحبة هو وقوع الري بعد العطش كما يحصل في الحب الطبيعي، ذلك أن «التجلي الذي يقع به الري فهو لأصحاب الضيق فغاية شربهم الري، وأما أهل السعة فلا ري لشربهم كأبي يزيد وأمثاله»(١) وقد قال بعض المحجوبين أمام أبي يزيد البسطامي : شربت شربة لم أظمأ بعدها أبداً، فقال أبو يزيد: الرجل من يحسي البحار ولسانه خارج على صدره من العطش(٢) . وهكذا يكون المحب متعطشاً دائمًا لشرب كأس الحب حتى يصل إلى الفناء الكامل. فليس ثمة بعد الفناء إنسان محب بل إن الله هو الذي أحب الله، ذلك أن الحق عندما يتجلى للنفس «تغني عن نفسها فلا تعرف أنها محبة له سبحانه أو تغني عنه بنفسها مع كونها على هذه الحالة فلا تعرف أنها مظهر له سبحانه وتجد من نفسها أنها تحب نفسها، فما أحب الله إلا الله والعبد لا يتصف بالحب إذ لا حكم له فيه(٣).

٥ ـ المحبة الإلّهية تُدخل التغير على الذات الإلّهية

إن المحبة الإلّهية عند ابن عربي تؤدي إلى إدخال عنصر جديد في صفات الخالق، ذلك أن المحبة المتعلقة بالقلب لا بد أن تدخل التغير على الذات الإلّهية لأن المحبة من القلب، والقلب يتقلب من حال إلى حال، لذلك فإن المحبة تنويع ولها أحكام كثيرة مختلفة ومتضادة، لذلك لا بد من أن تكون الذات الإلّهية محل تنويع وتغيير لذلك يقول ابن عربي أن «الله الذي هو المحبوب كل يوم هو في شأن، فيتنوع المحب في تعلق حبه بتنوع المحبوب في أفعاله كالكأس الزجاجي الأبيض الصافي يتنوع بحسب تنوع المائع الحال

---

(١) نفس المصدر، ص ١١١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر، ص ١١٢ ـ ١١٣.

فيه»[1] ويبرر ابن عربي تقلب فعل المحبة وتنوعه بأن المحبة متعلقة بالقلب القادر وحده على قوة الانقلاب بخلاف العقل الذي هو «من عالم التقييد ولهذا سُمِّي عقلاً من العقال والحس، فمعلوم بالضرورة أنه من عالم التقييد»[2]. ويدعم ابن عربي برهانه على أن المحبة هي التي تدخل التغير على الذات الإلهية ـ بالإستناد إلى قوله: «أجيب دعوة الداع إذ دعاني وأن الله لا يمل حتى تملوا، ومن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»[3].

إن هذا القول بتغير الذات الإلهية يعني في المفهوم الصوفي رؤية جديدة للمفهوم العام عن الإله كما وصفه القرآن وكما فهمته عامة المسلمين، لأن الله في المفهوم السني هو إله واحد أحد، فرد صمد، لا تدخل عليه المتغيرات ولا يجوز في حقه التبدل والتحول. وقد مر معنا كيف هوجمت فكرة جواز القول بالبداء في حق الله تعالى وذلك في حديثنا عن علم الكلام. إن هذا القول هو جرأة واضحة في محاولة إغناء المفهوم الإلهي بالنسبة للصوفي.

٦ ـ خلاصة وحكم

لم يمجِّد أحد من المتصوفة الإنسان كما فعل ابن عربي. فالإنسان هو أكمل مخلوقات الله وأشرفها، وهو مستودع سر الذات الإلهية، لأن الله تعالى علمه أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء. أما طبيعته الظاهرة فهو صورة الإنسان الخارجية (الناسوت) أما نشأة روحه أي صورته الباطنة، فهو الحق والخلق»[4]. أي أن الإنسان إذا نظرنا إلى صورته الخارجية سميناه ناسوتا وإذا نظرنا إلى باطنه وحقيقته سميناه لاهوتا، فاللاهوت والناسوت مجرد وجهين لذات واحدة لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة. وبما أن الحق حسب مذهب ابن عربي يتجلى في جميع صور الوجود، فهو يتجلى في الإنسان في أعلى

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٣.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر.
(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٦.

صور هذا الوجود وأكملها. والإنسان هو خليفة الله على الأرض تصديقاً لقوله تعالى: ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ لأن الإنسان هو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته ﴾[1]. وقد ظهرت في الإنسان جميع ما في الصور الإلهية من أسماء لذلك حازت هذه «النشأة الإنسانية رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود. وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة. ذلك أن الملائكة تجهل أسماء الله كلها وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها، لذلك لم تقدس الملائكة الله تعالى وتسبحه كما فعل آدم. وبما أنها جهلت حقيقة باطنه قالت: ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ﴾ (سورة البقرة، الآية ٣٠) (أي يفسد في الأرض) وهكذا يكون الإنسان عند ابن عربي كاملاً بالمعنين: الوجودي (الانطولوجي) لأن الله خلق العالم كشبح مسوّى لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة.. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة[2]. وإن الله خلق آدم على صورته فهو كامل بهذا المعنى. والإنسان كامل بالمعنى المعرفي (الابستمولوجي) لأنه المخلوق الوحيد الذي علمه الله الأسماء الحسنى وأئتمنه على خزانة ملكه وهو الذي حاز رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود. الإنسان كامل بالمعنى المعرفي لأن صورته الباطنة على صورة الله تعالى، لذلك قال فيه كنت سمعه وبصره[3].

من هو الإنسان الكامل في نظر ابن عربي؟ هل هو النبي محمد؟ كما تشير إلى ذلك بعض النصوص عند ابن عربي[4]. في رأينا أن ابن عربي كان يتحدث عن الإنسان الكامل المرموز إليه بآدم، وهو الجنس البشري في أعلى مراتبه، لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه. ونميل إلى الأخذ بما قاله أبو العلا عفيفي من أن ابن عربي كان يتحدث عن النبي محمد

(١) نفس المصدر، ص ٥٠.
(٢) نفس المصدر، ص ٤٩.
(٣) نفس المدر، ص ٥٥.
(٤) راجع في فصوص الحكم، نص حكمة فردية في كلمة محمدية، ص ٢١٤.

كإنسان كامل ولم يكن يتحدث عن محمد النبي المبعوث، بل عن الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي فانه هو المظهر الكامل للذات الإلٓهية والأسماء والصفات[1].

(١) مقدمة أبو العلا عفيفي في فصوص الحكم، ص ٣٧.

الفصل الثالث

الله والإنسان عند البسطامي

١ ـ تمهيد

رأينا أن نبدأ دراستنا هذه عن أبي يزيد البسطامي بإيضاح جوانب من شخصيته، وذلك لما لهذه الجوانب الهامة في حياته من أثر في تكوين أفكاره وتحديد سلوكه. ورأينا أيضاً أن نلقي بعض الضوء على ظاهرة الشطح الصوفي، التي غلا فيها البسطامي، ونسبت له في بابها أقوال تعتبر غاية في الجرأة، كما أنها تنم عن إدراك باطني رفيع للعلاقة الواجب إقامتها بين الله والإنسان حسب تجربته الذاتية، حتى وصل به الأمر إلى درجة الاتحاد الكامل مع الذات الإلهية.

أما بالنسبة لشخصيته فإن ما نعرفه عنه وما تذكره المصادر أنه من سلالة مزدكية، وإن جده لأبيه كان زرادشتياً واعتنق الإسلام. وقد قضى قسمًا كبيراً من حياته في «بسطام» في شمالي شرق إيران. ولعل أصله الفارسي وتكوينه الفكري كان له الأثر الأكبر في فهمه الخاص للألوهية والعبودية. ويرى «كوربان» بأنه واحد من «أكبر من انتجهم الإسلام من المتصوفين خلال قرون طويلة»[١]. والملفت للنظر، أنه لم يترك لنا أي أثر مكتوب، وقد وصلنا نتاجه على شكل قصص أو حكم أو مفارقات جمعها تلاميذه أو بعض زائريه ومعاصريه. ألا أن ذلك لا يقلل من أهميتها الروحية أبداً فأثر البسطامي في التصوف كبير، فقد أثر في تلاميذه وفي خلفه من المتصوفة. أما أهم وأكمل

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٨٩ ـ منشورات عويدات.

مرجع عن حياته ومقالاته فهو «كتاب النور في كلمات أبي يزيد طيفور»[1].

أما ظاهرة الشطح، فهي مكمن عذاب الصوفي ومصدر تناقضه، وهي خير معبر عن أزمته الداخلية، فهو يرى أنه قد انكشفت له أسرار لا يستطيع كتمانها، وإن أفشاها فقد وقع في المحظور وأساء الأمانة، فالشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى[2]. وقد عبر أحد المتصوفة عن هذا العذاب، وعن هذاالوجد الذي لا يمكن كتمانه بقوله:

فألقت[3] على سرى أشعة نورها   فلاحت لجلاسي خفايا طويتي
فإن كنت في سكري شطحت فإنني   حكمت بتمزيق الفؤاد المفتت
ومن عجب أن الذين أحبهم   وقد أعلقوا أيدي الهوى باعنة
سقوني وقالوا: لاتغن! ولو سقوا   جبال حنين ما سقوني لغنت[4]

فالشطح إذن هو حالة وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وداخل الصوفي في مرحلة من أصعب مراحل تجربته، فهو قد فاز بالإطلاع على جوانب خفية من الحضرة الإلهية فإذا به يدرك أن الله هو وأنه هو الله فيقف إذن على «عتبة الاتحاد»[5]. وتنتفي الهوية الجوهرية بين العبد والمعبود، فيصير الإنسان والله شيئاً واحداً، وينتقل الخطاب ـ بين العبد والمعبود، إلى صيغة المتكلم بعد أن كان في حال المناجاة بصيغة المخاطب، وفي حال الذكر بصيغة الغائب. ويلخص بدوي العناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح بخمسة عناصر هي: **أولاً**: شدة الوجد، **وثانياً**: أن تكون التجربة تجربة اتحاد، **وثالثاً**: أن يكون الصوفي في حال سكر، **ورابعاً**: أن يسمع في داخل نفسه

---

(١) الكتاب ينسب للسهلجي الذي توفي ٤٧٦ هـ/ ١٠٨٤ م طبعة عبد الرحمن بدوي بعد تحقيقه لأول مرة في القاهرة سنة ١٩٤٩ وأعادت طبعه وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٧٨ م.

(٢) أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، اللمع في التصوف، نشرة ألن نيلسون، ليدن، ١٩١٤، ص ٣٧٥.

(٣) الذات الإلهية هي المقصودة بالفعل.

(٤) هذه الأبيات من قصيدة لعز الدين المقدسي، أوردها ماسينيون في ديوان الحلاج، وهي هنا مأخوذة من «شطحات الصوفية» لعبد الرحمن بدوي ص ٩.

(٥) عبد الرحمن يدوي، شطحات الصوفية، ص ١٠.

هاتفاً إلهياً يدعوه إلى الاتحاد، فيستبدل دوره بدوره، وخامساً: أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور.

هذه باختصار أحوال الصوفي الصادر عنه كلاماً يعتبر في باب الشطح. كلاماً شنيعاً بظاهره، ولا يغفر لقائله إن كان باطنه صحيحاً، فالشطحة على حد تعبير السراج «ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم»[1] لذلك لا بد لنا من عرض أقوال متصوف سني هو الإمام الغزالي ورأيه في ظاهرة الشطح حيث ينكر هذه الظاهرة ويستشنعها بالكامل.

يصنف الغزالي الشطح صنفين، أحد هذين الصنفين «الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوة الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشابهة بالخطاب»[2]. أما الصنف الثاني من الشطح فيرى الغزالي أنه عبارة عن «كلمات غير مفهومة ظواهرها رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل»[3]. ويرى الغزالي أنها كلمات تصدر من قائلها عن «خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر»[4] ويستنتج الغزالي من كلام الشطح بأنه لا فائدة منه إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان[5]. ويدعم الغزالي رأيه في بطلان وخذلان الشطح بأقوال النبي محمد ﷺ إذ ورد عنه قوله: «ما حدَّث أحدكم قوماً بحديث لا يفقهونه إلا كان فتنة عليهم» كذلك فقد روي عن عيسى عليه السلام: لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم، ويخلص الغزالي إلى القول بأن الشطح هو «صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام فائدة.. فهذا أيضاً حرام وضرره عظيم»[6]. وهكذا يهاجم الغزالي الشطح ويعتبره من الأمور الضارة

---

(١) السراج، اللمع في التصوف، ص ٣٧٥.

(٢) الغزالي، أحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ، ص ٣٦.

(٣)و (٤) و (٥) نفس المصدر السابق.

(٦) نفس المصدر، ص ٣٧.

في الدين. وإذا كان الشطح ضاراً في الدين فالحق أنه فتح مجالات رحبة في الإبداع الفكري التخيلي لأمور دينية ميتافيزيقية كما سبق وأشرنا. وسنحاول إنطلاقاً من شطحات البسطامي التعرف على قطاع هام من التصوف وخاصة على مناحي إبداعه للعلاقة التي أقامها مع خالقه.

٢ ـ تجربة البسطامي ذاتية قادته إلى التطهر

إن أول ما نلاحظه عند البسطامي أن تجربته الصوفية تكاد أن تكون تجربة ذاتية محصورة بشخصه، فلم يؤثر عنه قول تناول قضايا عامة في المسائل الإلهية. وهو يكاد يحصر همه في همومه الوجدانية والباطنية فحسب، محاولاً ما أمكن إبراز فرادته وتميزه عن بني البشر، فهو ولي لا كالأولياء، وهو في بعض الأحيان فوق مرتبة الأنبياء وفي مستوى الألوهية. لذلك لم يتحدث عن إنسان كامل كما رأينا عند ابن عربي، فالإنسان الكامل هو البسطامي ذاته بما ناله من جهد شخصي وكرامة فريدة في تاريخ البشر. كيف نال البسطامي هذا المجد في التقرب إلى الله والحصول على درجات القرب والعرفان؟ لقد نال ذلك بالتطهر الشخصي والتوجه الكلي إلى الذات الإلهية فهو يقول: «إن الله تعالى أمر العباد ونهاهم فأطاعوه فخلع عليهم خلعاً من خلعه فشغلوا بالخلع عنه، وإني لا أريد من الله إلا الله»[1]. وهكذا يكون التطهر كلياً من الدنيا وعلائقها والتوجه كلياً نحو الله فهو لا يريد من الله إلا الله وفي دعاء آخر له يقول: «إلهي! لا تجعلني عالماً ولا زاهداً ولا متقرباً، فإن أهلتني فأهلني لشويء من أشيائك، يعني: أهلني لشيء من أسرارك ومعانيك[2] وأقواله كثيرة في باب ترك الدنيا والتطهر منها والتوجه إلى الله ليقف على عتبة الاتحاد إذا ما نال الحظوة الأولى فهو يقول: «طلقت الدنيا ثلاثاً بتاً لا رجعة لها، ثم تركتها وصرت وحدي إلى ربي عز وجل، فناديته بالاستغاثة، إلهي ومولاي ادعوك دعاء من لم يبق له غيرك، فلما عرف صدق الدعاء من قلبي مع

---

(١) ع. بدوي، شطحات الصوفية، ص ١١١.
(٢) نفس المصدر، ص ٧٠.

الأياس مني كان أول ما أورد علي من إجابة هذا الدعاء أن أنساني نفسي بالكلية»[1]. هذه أول درجة من درجات الفناء أو الحلول وبداية الوقوف على عتبات الذات الإلهية. إنها طريق وعرة وشاقة وليست سهلة كما يصورها البعض، ذلك أن هجر الدنيا والانقطاع نهائياً إلى الله فيها من مكابدة النفس ونوازعها الشيء الكثير، فقد قيل لمجوسي في أيام أبي يزيد: أسْلِم! فقال لهم: إن كان استعمال الإسلام كما يستعمل أبو يزيد فلست أطيقه أنا وإن كان كما يستعملون، قلت لا اشتهيه[2].

٣ ـ الانتقال من درجة التطهر والتخلية إلى الاتحاد

بعد أن استطاع البسطامي قطع علاقته بالدنيا والتوجه إلى ربه والانسلاخ من نفسه كما تنسلخ الحية من جلدها يشارف درجة الاتحاد أو الحلول التام في الذات الالهية ويصل إلى مقام الألوهية فيفنى عن نفسه ويصبح هو الله والله هو حيث يقول: «رفعني إلى مكنون غيبه فقال: يا عزيزي! كن غيباً في غيبي، فقلت يا عزيزي انت غيِّب نفسك في نفسك»[3]. نلاحظ هنا نداء إلى الله كي يكمل غيبه في ذات الله، ويواصل أبو يزيد استكشاف بواطن ذاته ويواصل المجاهدات والأعمال المقربة إلى الحضرة الإلهية وذلك بحركة متصاعدة مطردة أبداً حتى يصل وقت لا يستطيع فيه التمييز بين ذاته وبين الذات الإلهية. وشطحاته في هذا المجال كثيرة وغنية بدلالاتها وسنقتصر على ذكر أبرزها فقد ذكر عنه أنه قال في شطحة من شطحات الاتحاد التام: سبحاني، ما أعظم شأني، وقال أيضاً: حسبي من نفسي حسبي. ويقول: تراني عيون الخلق أني مثلهم، ولو رأوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشاً. ويقول: كنت لي المرآة فصرت أنا المرآة[4].

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٧.
(٢) نفس المصدر، ص ١٢٣.
(٣) نفس المصدر، ص ١٢٨.
(٤) نفس المصدر، ص ١٠١.

إن رفع البسطامي لنفسه إلى مقام الإلهية فيصبح هو الإله والإله هو نفسه قد ترتب عليه حالات جديدة من الزهو والغرور على العباد الجاهلين المغرورين بالدنيا وما فيها، وهو بعد أن بلغ ما بلغ أصبح لا يطيق لقاء العباد ولا يطيق فراق الخالق، فقد ذكر في إحدى شطحاته أنه رُفِعْتُ مرة حتى أقمت بين يديه فقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يريدون أن يروك. قال أبو يزيد: يا عزيزي إني لا أحب أن أراهم، فإن أحببت ذلك مني فإني لا أقدر أن أخالفك فزيني بوحدانيتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. قال أبو يزيد: ففعل ذلك فأقامني وزيَّنني ورفعني ثم قال: أخرج إلى خلقي! فخطوت من عنده خطوة إلى الخلق. فلما كانت الخطوة الثانية غشي علي فنادى: رُدوا حبيبي فإنه لا يصبر عني»[1].

إن هذه الشطحات تبين إلى أي مدى وصل البسطامي في حال الاتحاد التام بالذات الإلهية والأنس بها وعدم الصبر على فراقها، وبالمقابل نلاحظ إزدراء وتجافياً للعباد الغافلين عن خالقهم فقد حدَّث خلف بن عمر عنه أنه دق رجل على أبي يزيد باب داره فقال له: من تطلبه؟ فقال: أطلب أبا يزيد: فقال ـ مُرًّا! ويحك فليس في الدار غير الله[2].

٤ ـ مقام الاتحاد جعله فوق الأنبياء والأولياء

إن مقام الاتحاد الذي وصل إليه البسطامي لم يدفعه إلى الإزدراء بالعباد فحسب بل هو على يقين من أن مرتبته فاقت مرتبة الأولياء والأنبياء وقد أجاب إمام بعض المساجد عندما سأله من أين يأكل فطلب منه انتظار الجواب بعد إعادة الصلاة لأنه لا تجوز الصلاة خلف من لا يعرف الرزاق حسب تعبيره[3]. هذه حكاية تظهر مدى استخفافه بأئمة عصره. أما شعوره بعلو مرتبته عن مرتبة الأنبياء فهو يرى أنه نبي لكل البشر وليس كغيره نبياً لأمة

(١) نفس المصدر، ص ١٤٩.
(٢) نفس المصدر، ص ٨٤.
(٣) نفس المصدر، ص ١٤٨.

محدَّدة. وإذا كانت البيئة التي يعيش فيها هي البيئة التي تؤمن إيماناً تاماً بالإسلام وتسير تحت لواء محمد ﷺفإن أبا يزيد يرى أن لواءه، أفضل من لواء محمد فقد قيل له: «إن الخلق كلهم تحت لواء محمد ﷺ فقال أبو يزيد: تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد عليه السلام. لوائي من نور تحته الجان والأنس كلهم من النبيين»(1). ويدل على إحساسه بعلو مرتبته عدم الإهتمام الزائد بالعبارات وايلاء الرياضات والاكتشافات الباطنية الاهتمام الأول، فهو لا يرى من «الصلاة إلا نصب البدن، ولا من الصوم إلا جوع البطن»(2).

وهذا الموقف هو ادعاء بالمعرفة الحقة والجوهرية للدين، ذلك أن الدين ليس حركات وأفعال جامدة لا روح فيها ولا مضمون لها، فإن صلاة الكثيرين ممن رآهم البسطامي يتعبدون ما هي في حقيقتها إلا حركات لا معنى لها ولا يكسب صاحبها إلا تعب الجسد. وقد عاب على البسطامي أحد الرجال مرة انصرافه عن العبادة واشتغاله بالزهد والمعرفة فكان أن «هاج أبو يزيد وقال: يا مسكين! انما الزهد والمعرفة مني اشعب(3). إن أقوال البسطامي وشطحاته في بيان علو مرتبته عن الأنبياء والخلق كثيرة جداً ولا مجال لذكرها كلها هنا. فكراماته وشفاعاته ومعجزاته تكاد تفوق معجزات عيسى (ع) فهو يدعي أن الملائكة كانت تأتيه لتسأله عن العلم، وسأل مرة عن اللوح المحفوظ فقال: أنا اللوح المحفوظ كله(4)، وبينما تطوف الناس حول البيت الحرام، كان البيت يطوف حوله هو. وهو الذي لا بد له من نصب خيمته بإزاء العرش لكي يغفر للعباد، وهو الذي سينصب خيمته على باب جهنم وعندما سأله رجل: ولم ذاك يا أبا يزيد؟ قال: إني أعلم إن جهنم إذا رأتني تخمد، فأكون رحمة للخلق(5). وبذلك يكون البسطامي نبي لكل البشر رؤوف رحيم بهم ذلك أن ما يؤرقه هو عذاب البشر في نار جهنم، وهو

---

(1) نفس المصدر، ص ١٤٣.
(2) نفس المصدر، ص ١٢١.
(3) نفس المصدر، ص ١٤٣.
(4) نفس المصدر، ص ١٤٥.
(5) نفس المصدر، ص ١٤٧.

الذي سيخمدها لأنها إذا رأته تخمد. وفي رواية بالغة الدلالة على أن معجزاته تفوق معجزات الأنبياء ذكر أن رجلاً قال له: «إنك تمشي على الماء وفي الهواء وتأتي مكة بين الأذان والإقامة وتركع وترجع. فقال له: يا مسكين إن هذا الذي ذكرت ليس له خطر، وإن أعطي المؤمن هذا فإنما أعطي عطاء طير من الطيور ليس لها ثواب ولا عقاب. وأما ما ذكرت من إني أسير ما بين الأذان والإقامة إلى مكة فإن بعض الجن يسير في نحو هذا إلى مكة ويأتي بالخبر.. أما المؤمن الجيد الذي تجيئوه مكة وتطوف حوله وترجع ولا يشعر به حتى كأنه أخذ»[1]. وهكذا يخلص البسطامي إلى الإدعاء بأن الإنسان العادي إذا ما جاهد وكافح وعرف حقيقةالدين وحقيقة الذات الإلهية فهو المؤمن الجيد الذي يسمو فوق كل الدرجات.

٥ ـ الاتحاد يدفع بالبسطامي إلى السمو فوق مرتبة الألوهية

أما وقد أصبح أبو يزيد في مرتبة الألوهية فما عليه إلا أن يشطح ويقفز فوق هذه المرتبة حتى أنه ليعلو فوقها فهو قد غلط في ابتداء أمره حسب ما يقول هو نفسه فهو قد حسب أنه ذكر الله فإذا بالله قد ذكره قبل ذكره له. وحسب أنه يطلبه وأنه يعرفه فإذا هو (أي الله) قد عرفه قبل معرفته له. وحسب أنه أحبه فإذا هو قد أحبَّه قبل محبته له، وحسب أنه يعبده فإذا هو قد جعل خلائق الأرض في خدمته[2]. فأبو يزيد معروف من الله منذ الأزل. كان يحسب أنه هو الذي يبتدأ بالمبادرة نحو الله فإذا الله قد بادره قبل معرفته. وعندما قرىء عنده يوماً: ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً﴾ (مريم: ٨٨). هاج أبو يزيد وقال: من كان عنده فلا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبداً[3]. فالخلق جلساء الله لا يحشرون عند ربهم حشرافهم جلساء الند للند. وفي قول آخر له يبين مدى جرأته على الله بقوله فيه: «حججت أول حجة

(١) نفس المصدر، ص ١٥٩.
(٢) نفس المصدر، ص ١٢٤.
(٣) نفس المصدر، ص ١٧٤.

فرأيت البيت، وحججت الثانية فرأيت صاحب البيت ولم أر البيت، وحججت ثالثاً فلم أر البيت ولا صاحب البيت.

لقد سكر أبو يزيد بنشوة المكاشفة حتى لقد خرج عن طوره فقال شطحاته المشهورة: سبحاني، سبحاني، ما أعظم شأني، وقال حسبي من نفسي حسبي[1]. وعندما قرأ رجل عنده: إن بطش ربك لشديد (البروج: ١٢) قال أبو يزيد: وحياته أن بطشي أشد من بطشه[2]. إن هذه الشطحات بالغة الدلالة في شعوره بنفسه بأنه فوق مقام الألوهية. وهو غدا بعد حال المكاشفة التي وصل إليها يتحدث عن الله بألفاظ لم يعهدها المسلمون ولا تجرأوا على الإفصاح بها. فنحن نقول بأن الله غفور رحيم إذا ما غفر لعباده وذلك لكثرة ذنوبهم بينما يرى أبو يزيد أن الله لو «غفر لجميع الخلق لما كان منه بكبير حيث قال: «إني على الخلق رؤوف رحيم»[3] ويزدري البسطامي ما وعدنا الله به وما أوعدنا إياه من نعيم في الجنة وعذاب في النار فهو يقول: «لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها كما يضج أهل النار من النار»[4].

هذه هي نبذة من شطحات البسطامي حيث يتدرج الإنسان من خلال رياضاته الروحية وانكشاف الحجب له إلى أن يصل إلى مرتبة الألوهية. فكل إنسان إذن هو مشروع إلّه إذا صح التعبير.

وفي نهاية هذا الفصل عن أبي يزيد البسطامي يتراءى لي أن شطحاته التي استنكرها العديدون وحاول كثيرون تلطيف وقعها على الناس وإيجاد المبررات لقولها كأن يقال بأنها قيلت في حال سكر أو في حالة غيبة، أو إنها لا تدل الدلالة الحرفية على معناها كما قيلت. وعلى رأس هؤلاء الذين دافعوا عن أبي يزيد الصوفي الكبير الجنيد الذي قال عندما نُبأ أن أبا يزيد يقول:

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠١.
(٢) نفس المصدر، ص ١٤٣.
(٣) نفس المصدر، ص ١٠٢.
(٤) نفس المصدر.

سبحاني. سبحاني أنا ربي الأعلى. قال الجنيد: إن الرجل مستهلك في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عن رؤيته إياه. ألم تسمعوا مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: «ليلى»[1] ويبدو لي أن الحكاية مع أبي يزيد البسطامي هي كذلك. هي أقوال المجنون المعبرة عن الحقيقة خير تعبير، وإذا كان المزاح هو الوجه الآخر للجد وفي كثير من الأحيان أبلغ صدقاً منه. فإن الشطحات تعبر أبلغ وأصدق تعبير عما يجول في ذهن قائلها أكثر مما تعبر الأقوال الرزينة. إن شطحات البسطامي تعبر عن نزوع إنساني إلى مقام الألوهية الأعلى.

(١) نفس المصدر، ص ١٩.

الفصل الرابع

الله والإنسان عند النفري

١ - تمهيد

هو محمد بن عبد الجبَّار بن الحسن النِفَري، نسبة إلى «نِفَر» في العراق كما يقول ياقوت. وقد ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية أربع مرات، ودعاه بالنِفَري(١). والجدير بالذكر أن النفري وهو قمة من قمم الصوفية دون شك - بقي مجهولاً في الفكر الإسلامي والصوفي إلى أن جاء «آربري» ونشر له كتاب المواقف في القاهرة عام ١٩٣٤. وهذا الكتاب يمثل فعلاً قمة التطور الفكري للتصوف، ذلك أنه بعد النفري سيبدأ هذا الفكر بالانحدار. ويبدو أن هذا الكتاب القيم قد كتب في النصف الأول من القرن الرابع الهجري كما يقدر آربري، والمرجح أن وفاة النفري كانت عام ٣٥٤ هـ كما يقول حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون»(٢).

قلنا بأن الكتاب يمثل قمة التطور الفكري الصوفي، ودليلنا على ذلك أن كتاب المواقف والمخاطبات(٣) يحتوي على المخاطبات الإلهية المباشرة التي خاطب بها الله النفري وهي مصاغة بلغة فلسفية وعقلية محكمة تمام الإحكام وتصل في كثير من الأحيان إلى درجة اللغة الفلسفية الجافة، وهي بذلك لا

---

(١) Arthur John Arbery. The mawaquif and Mukhatabat.
Al - Muthana Library, 1934, P, 2.

(٢) Même Reference, P, 1.

(٣) سنعمد إلى اعتبار كتابي المواقف والمخاطبات وكأنهما كتاب واحد. وذلك لأنهما يمثلان نسقاً واحداً من التفكير ولهجة واحدة في الصياغة وهما على كل حال مجموعان في كتاب واحد.

يمكن أن نعتبرها شطحات صدرت في حال سكر أو غيبية أو اضطراب كما هي الحال مع شطحات البسطامي. إنها مواقف يعيها تمام الوعي صاحبها وهو على كل حال صاغها بيده وليس الأمر هنا أيضاً كما هو مع البسطامي الذي جمعت أقواله بواسطة تلاميذه وأتباعه. لذلك نستطيع أن نقول أن الشطح أصبح عند «النفري» منهجاً ولم يعد أقوالاً وأفعالاً تأتي كيفما اتفق وهي تعبر خير تعبير عن المدى الذي وصل إليه الفكر الصوفي في رقيه شكلاً ومضموناً. فالوقفة ليست موقفاً عابراً تقال فيه أقوال لا يجب أن يحاسب عليها الصوفي لأنه كان في حالة فناء أو هلاك في شهود الجلال. بل الوقفة عند النفري هي «مصدر العلم.. والواقف يحصل على العلم من ذاته (بعد أن أصبح والله ذاتاً وحدة) بينما الناس يحصلون العلم من الخارج»[1]. وإذا كان علماء الشريعة لا يعترفون بالصوفي وأقواله لأن الإنكار متبادل بين الواقف والعلماء. فالواقف «لا يعترف بالعلماء. ولا هم يعترفون به[2]. والواقف غير العارف فالعارف «لا يستحق أن يكون مع الله»[3]. هكذا يكون الشطح الذي استنكره كثيرون وبرره البعض بأنه يصدر عن حال رعونه هو عند النفري أصبح منهجاً، ومن شهد الحق فما حاجته إلى السِوَى[4].

٢ ـ الجهل زينة بني البشر، والنجاة في الوقفة

أول ما نلاحظ عند النفري أن الجهل هو الجامع بين بني البشر، فهم جاهلون وكأن الجهل زينتهم، وهذا الجهل ليس عيباً بالمعنى الأخلاقي، ذلك أن العلم ممتنع عليهم ولن يصلوه، وإذا شارفوا درجات العلم فماذا يحصل لهم من علمهم هذا؟ إن العالم يظن أنه عالم وهو في الحقيقة أجهل من جاهل. والجاهل عذره معه، أما العالم فمَمْكور به: «يا عبد عذرت من أجهلته بالجهل مكرتُ بمن أجهلتُه بالعلم»[5] ويقول أيضاً: «يا عبد كيف تستجيب

---

(١)و (٢) و(٣) المصدر السابق، ص ١٤.

(٤) السِوى هو كل شيء يداخل الصوفي غير الله، المصدر السابق، ص ٢٠.

(٥) محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات: نشرة أرثر يوحنا آربري، مكتبة المثنى ببغداد، ١٩٣٤ م، ص ١٥٦.

لعلمك وأنا الرب»[١]. وهكذا يكون العالم جاهلاً إن قصد غير الله. فهو جاهل من حيث يظن أنه عالم ويتداخل العلم والجهل ويستويان فلا يغدو واحد أفضل من أخيه وهكذا يكون الشيء هو نقيضه، وهذا البرهان على أن الشيء هو نقيضه من خصائص الديالكتيك الصوفي كما سبق وأشرنا إلى أن التصوف كثيراً ما يلجأ إلى الديالكتيك في معالجة الأمور. فالعالم المتوجه لغير الله هو عينه الجاهل، ففي مخاطبات الله للنفري يوصيه «أن أكتب حكمة الجاهل كما تكتب حكمة العالم»[٢]. ولعل الجهل أفضل من العلم عند الله، ذلك أن العالم قد يركن ويطمئن إلى علمه بينما الجاهل قراره عند ربه: «يا عبد كن بي ترى العلم والجهل حدين، وترى الحجاب ظاهره العلم وباطنه الجهل وترى العبيد في العلم وفيه بيوتهم وفيها قرارهم، وترى العبيد الأعزة في الجهل فيه بيوتهم وبين يديَّ قرارُهم»[٣].

ويبدو أن المعرفة ستبدو مستحيلة وفقاً لهذا القول الخطير والجديد حول العلم والجهل فما هو الحل في نظر النفري وكيف يستطيع الإنسان الخلاص من ظلام الجهل المطبق عليه، من يستطيع أن يقترب من منابع المعرفة الحقة فينجو من جهله وضلاله؟ إنه في نظر النفري: الواقف والواقف هو الواقف بين يدي الله متطهراً من السوى: والواقف هو الذي ينتظر المعرفة أن تأتيه من ذاته، من وقفته هذه، ذلك «أن الوقفة هي مصدر العلم»[٤]. والواقف تفيض عليه المعارف من المقام الذي وصل إليه، والوقفة «نورية تعرف القيم وتطمس الخواطر»[٥]، وفي الوقفة تختفي الأضداد وتنتفي المحسوسات فهي «وراء الليل والنهار ووراء ما فيهما من الأقدار»[٦]. ومن فوض نفسه إلى علوم الوقفة «فإلى ظهره استند، وعلى عصاه اعتمد»[٧]. وتصل معرفة الواقف حد

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر، ص ١٠٠.
(٣) نفس المصدر، ص ١٦٤.
(٤) Arbery, The mawaquif and mukhatabat, P 14
(٥) النفري، المواقف والمخاطبات، ص ١٠.
(٦) نفس المصدر.
(٧) نفس المصدر.

معرفة الله فقد قال الله مخاطباً النفري أنه «ما عرفني شيء، فإن كاد أن يعرفني فالواقف»[1] وبقي علينا أن نلاحظ أن الواقف هو فوق مستوى البشر وهو في مستوى الألوهية أو يكاد: «وقال لي: الواقف يفارق حكم البشرية»[2] والواقف هو المقرب جداً من الله وهو يختلف عن العارف. ومن شروط الواقف أن يكون عارفاً بينما ترى أنه ما كل عارف واقف. ومختصر القول كما يقول النفري أن «الوقفة روح المعرفة والمعرفة روح العلم والعلم روح الحياة»[3] وهكذا تتضمن الوقفة معنى وجوهر الحياة. ويربط النفري نظرية المعرفة عنده بنظر ثاقب بمشكلة الحرية. فلكي تكتمل صفات الكمال عند العارف ويصل إلى مرتبة الألوهية الحقة، رأى النفري أنه لا بد أن يكون الواقف حراً وهو بهذا الكمال الذي ما بعده كمال يكون إلهاً كاملاً حراً فهو يقول: «قال لي العالم في الرق والعارف مكاتب والواقف حر»[4]، وبما أن هذه هي صفات الواقف لذلك لا يرثه إلا الله لأن الله أعطى الواقف كل شيء، فإذا كان قد أعطى العارفين أخباره فقد أعطى الواقفين وجهه[5].

٣ - الله والإنسان: تواصل دائم وتبادل في الأدوار

إن اللهجة التي خاطب بها الله الإنسان في «مواقف» النفري و«مخاطباته» تقرب الإنسان من الله إلى حد يصعب معه التفريق بين خالق ومخلوق، بين عبد ومعبود، والصورة التي يظهر الله بها هنا تختلف كلياً عن الصورة التي عهدناها عن إله السموات والأرض كما قربته إلى أذهاننا العقيدة الإسلامية، فالله هنا ليس جباراً منتقماً ولا هو بالرؤوف بعباده المطيعين، وليس الله هنا هو الإله الذي سيطبق يوم الحساب قاعدة الثواب والعقاب، بل هو الله القريب من الإنسان المتصل به دائماً المتحاور معه، الذي يكاد أن يعطي عبده مكانه

---

(١) نفس المصدر، ص ١١.
(٢) نفس المصدر، ص ١١.
(٣) نفس المصدر، ص ١٢.
(٤) نفس المصدر، ص ١٤.
(٥) نفس المصدر، ص ١٦.

ومكانته من فرط حبه له. فالله هو الذي يقول لعبده: «فرضت عليك أن تعرف من أنت، أنت وليّ وأنا وليك»(١) و«أنت ضالتي وأنا ضالتك وما منا من غاب»(٢). فالإنسان هو الله في تبادل أدوار دائم وهو أيضاً يدخل مع الله في حوار دائم يقول: «أوقفني بين يديه وقال لي: هل ترى غيري، قلت لا، قال فانظر إلي. فنظرت إليـه يخفض القسط ويرفعـه ويستوى كـل شيء وحده»(٣). ويطبق النفري مبدأ الديالكتيك في الحوار الدائم بين الله والإنسان حيث يقول: «أوقفني وقال لي: ما انت قريب ولا بعيد ولا غائب ولا حاضر ولا أنت حي ولا ميت فاسمع وصيتي وإذا سميتك فلا تتسمَّ، وإذا حليتك فلا تتحلَّ ولا تذكرني، فإنك إن ذكرتني انسيتك ذكري، وكشف لي عن وجه كل شيء فرأيته متعلقاً بوجهه وعن ظهر كل شيء فرأيته متعلقاً بأمره ونهيه. وقال لي أنظر إلى وجهي. فنظرت. فقال ليس غيري، فقلت ليس غيرك وقال لي أنظر إلى وجهك، فنظرت. فقال ليس غـيرك، فقلت ليس غيري، فقال أخرج فأنت الفقيه، فخرجت أسعى في الفقه وصح لي قلب العين فقلبتها بالفقه وجئت بها إليه، فقال لا أنظر إلى مصنوع»(٤).

لقد نقلنا هذا النص الطويل من الحوار المتواصل بين الله وعبده للدلالة على ما وصلت إليه العلاقة بينهما عند النفري من تبادل في الأدوار وما يكشفه هذا النص من قدرة بارعة على استعمال النقائض فالإنسان بين يدي الله ليس بقريب ولا بعيد، لا غائب ولا حاضر، لا حي ولا ميت. أو كقول الله للإنسان ليس غيره فقلت ليس غيرك. وقال ليس غيرك فقلت ليس غيري. هذه الأقوال تدل على مستوى راق في ربط النقائض ببعضها وتدل على إبداع جديد لتصور العلاقة بين الله والإنسان.

---

(١) نفس المصدر، ص ٦١.
(٢) نفس المصدر، ص ٤٣.
(٣) نفس المصدر، ص ٧١.
(٤) نفس المصدر، ص ٧١ ـ ٧٢.

٤ ـ خلاص الإنسان في ارتمائه بين يدي الله

إن الإنسان المتعلق بالدنيا، أو المتعلق بالسوى حسب تعبير النفري هو إنسان مهموم، هو إنسان قلق تتنازعه أهواء الدنيا وشهواتها. وهو يلهث وراء أطماعه لذلك فهو إنسان يسكنه القلق ولا تعرف روحه الاطمئنان. وإن الله لايرضى لعبده الهم والحزن، لذلك فإن الله في نظر النفري مهموم لهم عبده، فهو لا يريده إلا مطمئناً فرحاناً، وعبده تضغط عليه الهموم فتراه بائساً متخاذلاً. لذلك دعا الله الإنسان بالتوجه كلية إلى الله والإرتماء بين يديه والرضا بما ناله وعدم السؤال عن صروف الدنيا ومشاغلها، عندئذ يتخلص الإنسان من هموم الحياة الدائمة، إن خلاصَهُ لا يتم إلا عندما تغدو الدنيا في عينيه لا أثر لها البتة يقول النفري: قال لي: «أقعد في ثقب الإبرة لا تبرح، وإذا دخل الخيط في الإبرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده وافرح فإني لا أحب إلا الفرحان»(١). إن هذه الصورة الرمزية البليغة تدعو الإنسان إلى عدم الإلتفات إلى ما يجري في هذه الدنيا وهي تنتهي بالدعوة إلى الفرح لأن الله لا يحب إلا الفرحان. ولن يهنأ الإنسان إلا باستجابة الدعوة لله: «يا عبد من دعاك سواي فلا تجبه اكتبك جليساً وإلا فلا»(٢). وعندما يبدو الله للإنسان فلا حاجة لشيء بعد ذلك لأن الله يخاطب عبده: «يا عبد إذا بدوت لك فلا غنى ولا فقر»(٣). والله ذاته لم يوجد إلا في سبيل رحمة عبده ومن أجله فهو يقول: «يا عبد لأجلك ظهرت»(٤) لذلك على الإنسان أن يترك كل شيء في الدنيا ويشتري بحسناتها وسيئاتها الله، ذلك أن الدنيا فانية والله باق خالد: «يا عبد اشترني بما سرك وساءك يفنى الثمن ويبقى المبتاع»(٥). وما على الإنسان لكي ينجو من هموم الدنيا إلا بهدم بيت الدنيا والتوكل نهائياً على بيت الله وتوليه أمره إلى الله، يقول الله لعبده: «يا عبد بنيت لك بيتاً أن

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٥.
(٢) نفس المصدر، ص ١٧٩.
(٣) نفس المصدر، ص ١٧٩.
(٤) نفس المصدر، ص ١٨٠.
(٥) نفس المصدر، ص ١٨٠.

هدمت ما بنيته بيدك، ويا عبد ولني أمرك بطرح أمرك» .

تبقى في نهاية حديثنا عن النفري كلمة لا بد من قولها، وهي أن النفري في ادعائه الوقوف بين يدي الله، وسماع خطابه ونقل أقواله، وتعاليمه الجديدة المختلفة في الشكل والجوهر عما جاءت بها العقيدة الإسلامية. يبدو وكأنه نقل وحياً جديداً عن الله، يظهر التطور الذي حصل في مفهوم الألوهية ومفهوم العبودية ومفاهيم الثواب والعقاب والعلاقة التي يجب أن تقوم بين العبد والرب.

كل هذه المسائل صاغها النفري بأسلوب أخاذ وإخراج شيق دون أن يثير مخاوف جديدة من ادعاء نبوة أو تجديف على الكتب السماوية.

(١) نفس المصدر، ص ١٨٢.

خاتمة الباب الثاني

لقد عالجنا في هذا الباب أهمية التصوف كقطاع فكري هام في الحياة الإسلامية. ومهدنا للبحث بلمحة عامة عن هذه الظاهرة الروحية التي حاول البعض الإيهام بأنها فكر مدسوس ومشبوه وفد على الفكر الإسلامي من الخارج. (وبما أنه دخيل فلا بد من الريبة منه ومحاولة الحط من قيمته). ورأينا أن نلتزم جانب الدفاع عن هذا القطاع الفكري، وخاصة لما للإنسان من مكانة هامة في ثناياه. ولما فيه من وجوه إبداع لا تخفى على من يلتزم دراسته بروح موضوعية منفتحة.

وعالجنا في هذا الباب العلاقة بين الله والإنسان عند ثلاثة من أبرز مفكري المتصوفة وهم: محيي الدين بن عربي، وأبو يزيد البسطامي، ومحمد بن عبد الجبار النفري، ولاحظنا عندهم جميعاً ـ باعتبارهم ممثلي أبرز قطاعات التصوف ـ أن الإنسان يحتل مكاناً سامياً في هذا العالم لأنه المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يكون كاملاً، أن يرث الله ويكون خليفته ونائبه على الأرض. وأن يخترق الحجب ليشهد الحضرة الإلهية. إن المخلوق الوحيد الذي باستطاعته أن يبدع نمطاً جديداً للحياة، أن يطور مفاهيمه الدينية والحياتية. إنه الإنسان الحر الفرحان بنعمة ربه، وليس الإنسان الخائف المنصرف إلى الدنيا تلاحقه هموم الحياة ويؤرقه سيف الحساب والعقاب يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون.

الباب الثالث

الله والإنسان في الفلسفة

أولاً : الفصل الأول: لمحة تاريخية في الفلسفة الإسلامية

١ ـ تمهيد.

٢ ـ الله والإنسان في الفلبسفة الإسلامية

ثانياً : الفصل الثاني: الله والإنسان في فلسفة الفارابي

١ ـ نبذة تاريخية عن الفارابي ودوره التاريخي.

٢ ـ الله في فلسفة الفارابي.

٣ ـ الفيض عند الفارابي.

٤ ـ العناية الإلهية.

٥ ـ الإنسان في فلسفة الفارابي.

٦ ـ النبوة في فلسفة الفارابي.

٧ ـ خلاصة واستنتاج.

ثالثاً : الفصل الثالث: الله والإنسان في فلسفة ابن سينا.

١ ـ نبذة تاريخية عن الشيخ الرئيس ودوره التاريخي.

٢ ـ الله في فلسفة السينوية.

٣ ـ الإنسان في الفلسفة السينوية.

٤ ـ خلاصة واستنتاج.

رابعاً: : خاتمة الباب الثالث.

الفصل الاول

لمحة تاريخية في الفلسفة الإسلامية

١ ـ تمهيد

لقد سبق وألمحنا في دراستنا هذه إلى العديد من المظاهر الفكرية والصراعات التي كانت محتدمة في العالم الإسلامي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين. وقد لاحظنا ولا شك الدور الكبير الذي لعبته المدارس الفكرية في تركيز الفكر العربي في أهم قضاياه الفلسفية، وهذه المدارس كانت متمثلة بالمعتزلة والأشعرية وغلاة الشيعة، وحاول العقل العربي من خلال هذه المدارس الفكرية تفسير مظاهر الوجود والموجود، وقد بحث المعتزلة في قضية الذات الإلهية وصفاتها، وعالجوا قضية حدوث العالم والخلق من عدم، وقضية الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، وقضية المعرفة والحرية وغير ذلك من قضايا هامة كانت تشغل البال العربي. وقد تداخلت في هذه القضايا آراء الأشعرية التوفيقية مستبقة محاولات الفلاسفة في التوفيق بين الدين والفلسفة. كذلك فإن آراء المعتزلة كانت تنضح في كثير من المواقف بنزعات عقلية واضحة كما سبق ورأينا. وما أن أطل القرن الثالث الهجري حتى نشطت حركة الترجمة وخاصة في عهد الخليفة المأمون. ونقل التراث اليوناني وخاصة كتب أرسطو ومختلف العلوم والمعارف التي توصل إليها اليونان. مما دفع بالعقل العربي إلى البحث عن وحدة الحقيقة المدركة بواسطة العقل والعقل فقط. أضف إلى ذلك أن علم الكلام المعتزلي كان قد استنفد دوره التاريخي في إرساء نزعات عقلية تعتبر الإرهاصات الأولى لما نعرفه اليوم بالفلسفة

الإسلامية. ولن ننسى أبداً الدور الكبير الذي لعبته النزعات الباطنية في الإسلام في توجيه النظر والتدقيق إلى معاني القرآن الباطنية لسبر الباطن دون الوقوف عند الظاهر، مما أطلق حملة فكرية عظيمة في المجتمعات الإسلامية تزخر بالأفكار الفلسفية الممتزجة بالأفكار الصوفية. ويرى هنري كوربان أن «الفكرة الباطنية التي هي أساس التشيع واصل بنيانه، أعطت أكلها وأثمرت خارج الوسط الشيعي الخاص. لقد أثمرت لدى الصوفية كما أثمرت لدى الفلاسفة فالتبطن الصوفي ينزع إلى عيش السر الأساسي لنطق القرآن»[1]. ونجمل القول بأن هذه التطورات الفكرية السياسية من صراع الفرق إلى ازدهار الترجمة إلى الإمعان في التأويل الباطني للقرآن، كل هذه كانت المهدات الأولى لظهور الفلسفة الإسلامية التي كان مرشدها الأول والأخير هو العقل. ومن ثم حاولت هذه الفلسفة التوفيق ما أمكن بين الدين والفلسفة إنطلاقاً من الإيمان بحقيقة الوحدة الفلسفية كما هو الأمر واضح عند الفارابي. لذلك غالباً ما يقال في شرح آراء الفلاسفة المسلمين أنهم كانوا متأثرين إلى هذا الحد أو ذاك بآراء المعتزلة أو آراء الشيعة أو آراء بعض المتصوفة وغيرهم من الفرق الباطنية. وما يهمنا التأكيد عليه هو أن العقل العربي قفز قفزة نوعية في مجال الأبحاث اللاهوتية والطبيعية عند فلاسفة الإسلام.

٢ ـ الله والإنسان في الفلسفة الإسلامية

سنفصل البحث في قضية العلاقة بين الله والإنسان عند فيلسوفين عظيمين من فلاسفة الإسلام هما: أبو نصر الفارابي وابن سينا. إلا إننا قبل الانتقال إلى ذلك لا بد من محاولة التعرف إلى ماهية فهم الفلاسفة لله والإنسان ويبدو أن لهؤلاء الفلاسفة فهما يكاد أن يكون واحداً بالنسبة لقضية واجب الوجود وعلاقته بالعالم الأرضي وبأشرف مخلوقاته: «الإنسان».

---

(١) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٧.

أ ـ الله هو المبدأ الأول: عقل محض وفكر محض ومفارق

الله في الفلسفة هو الواجب الوجود بذاته. والواجب الوجود بذاته هو مجرد فكرة عقلية توصلنا إليها من قسمة الموجودات قسمة عقلية ثنائية، فالموجودات أما واجبة الوجود بذاتها وأما ممكنة الوجود بغيرها. فالواجب الوجود بذاته الغني عن غيره هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها[1]. ولا نظير له ولا ضد له ووجوده أفضل الوجود «ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده[2]». وواجب الوجود واحد ولا «يتكثر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني صرف، محض حق»[3]. وهو خير محض[4]. تام الوجود لأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه. أما صدور العالم المتكثر عنه فيتم ذلك حسب نظام فيضي ابتدعه هؤلاء الفلاسفة بإيحاء من النظريات الأفلوطينية الفيضية المنسوبة خطأ إلى أرسطو. وتقوم فكرة الفيض على أن واجب الوجود بذاته بما أنه خير محض وكمال محض فمن مجرد وجوده لازم أن يفيض عنه العالم لزوماً منطقياً وسنفصل هذا عند حديثنا عن واجب الوجود أو الله عند كل من الفيلسوفين الكبيرين: الفارابي ـ وابن سينا.

ب ـ الإمام المعصوم، رئيس المدينة الفاضلة، حلقة وسطية بين الله والإنسان

قبل الحديث عن الإمام المعصوم، الإنسان الكامل الفاضل، لا بد من العودة إلى ينابيع الفكر الشيعي. ذلك أن فكرة «الولي» أو الإمام المعصوم القيم على الكتاب وعلى القرآن هي فكرة من صميم الفكر الشيعي وروحه. ونكاد أن نقول أنه دون إمام يهدي شيعته لا مجال للتحدث عن تشيع أبداً،

---

(١) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩، ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الشفاء ـ الإلهيات، ج ٢، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد ومراجعة ابراهيم مدكور. القاهرة ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠ م ـ ص ٤٥٢.

(٤) نفس الصدر.

فدور النبوة انتهى مع خاتم الأنبياء محمد ﷺ، أما عند الشيعة فقد بدأ بموت النبي دور آخر هو دور الولاية أو الإمامة. والإمام يختزن صفات عالية شريفة وذلك لشرف نسبه ولتلقيه العلم اللدني الباطني واطلاعه على الأسرار الإلهية التي خصَّه بها الله، وذلك لصلته النسبية برسول الله محمد. والإمام مطلع على أسرار العقيدة مؤتمن عليها وعلى هذا الأساس يرى كوربان أنه من هذه الوجهة بالذات يكون المذهب الشيعي هو المذهب الغنوصي (العرفاني) الحق في الإسلام[1]، ذلك أن دور الولاية يبدأ بعد دور النبوة، أي أن دورة الباطن أعقبت دورة الظاهر ودورة الحقيقة بعد دورة الشريعة. وقد أصبغ الفكر الشيعي على الإمام المعصوم خصالاً وصفات كونية شاملة لم يجز عليها النبي نفسه. وغير خاف ما كان لهذه الآراء الشيعية والإسماعيلية منها خاصة من أثر على فكر الفارابي وتلميذه ابن سينا بعده. فرئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي «ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق»[2] لأن هذا الإنسان لا يرأسه انسان أصلاً إنما يكون «انساناًقد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل»[3]. وهذا الإنسان إذن يمتلك صفات واجب الوجود من حيث مفارقته للمادة وحصوله على صفات الإلهية، لأنه عندما حاز على مرتبة الفعل بالفعل فهو قد تجاوز مرتبة العقل المنفعل وأصبح «أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال»[4]. إن الرئيس في المدينة الفاضلة عند الفارابي هـو واضع النواميس والشرائع لذلك يشترط الفارابي في شخص هذا الرئيس خصالاً لا يمكن أن يكتسبها إلا انسان إلهي. وهكذا يكون الإنسان المعصوم الفاضل في العالم الأرضي واحداً لا يضاهيه في مرتبته أحد كواجب الوجود بذاته في عالم الموجودات، والذي لا جنس له ولا ضد له ولا ند له مستغن عن العالم أجمع والعالم بحاجة دائمة له. كذلك رئيس المدينة الفاضلة.

والأمر عند ابن سينا على هذا النحو، فالإمام ـ الخليفة «أصيل العقل،

---

(١) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧١. منشورات عويدات.
(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠١.
(٣) نفس المصدر، ص ١٠٢.
(٤) نفس المصدر، ص ١٠٣.

حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير»[1].
والإمام عند ابن سينا انسان عاقل ذكي متمرس بالعادات الشريفة وملمًا بأصول الرياسة والريادة. ولكي تستقيم له أمور الجماعة وطاعتهم يدعوه ابن سينا إلى تنظيم اجتماعات (مهرجانات) تنوه به وتجذب إلى تعظيمه، وهذه الاجتماعات هي «الأمور الجامعة مثل الأعياد. فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة. وإلى استعمال عدد الشجاعة والمنافسة، وبالمنافسة تدرك الفضائل»[2]. وعلى الإمام أن يشترك في معاملات البشر، وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة. وتقوم ركائز النظريات السياسية والدينية عند ابن سينا على تجنب الإفراط لتجنب الضرر في المصالح الإنسانية، لذلك فهو يدعو إلى التوسط في كافة الأمور ما عدا العفة والشجاعة فإنها لا يكلف بها التوسط البتة. والتوسط يكون في الأمور الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس، والتوسط في الغضبيات كالخوف والغضب وهيئة التوسط في الأمور التدبيرية. ويضع ابن سينا على رأس هذه الفضائل «عفةوحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة. . ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد. ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً انسانياً وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى. وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه»[3].

وهكذا يكون الإمام انساناً فوق مرتبة الإنسانية ودون مرتبة الألوهية. إلا أنه انسان رباني وذلك لاتصاله بالعالم العلوي عن طريق العقل الفعال. ولارتفاعه عن خصال البشر السافلة. وهو يفلت من الخضوع لقوانين العالم الأرضي كغيره من البشر لأنه سلطان هذا العالم بينما يخضع الإنسان العادي لقوانين العلوم الطبيعية والنفسية. فهو ينشد السعادة القصوى في الحياة، وهذه السعادة لا يمكن أن تحصل إلا بشروطها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وهذا ما سنفصله في النقاط التالية.

---

(١) الشفاء ـ الإلهيات، ج ٢، ص ٤٥١.
(٢) الشفاء ـ الإلهيات. ج ٢، ص ٤٥٢.
(٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٥٥.

الفصل الثاني

الله والإنسان في فلسفة الفارابي

١ ـ نبذة تاريخية عن الفارابي ودوره التاريخي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ المعروف بالفارابي نسبة إلى مدينة فارب التي ولد فيها عام ٢٥٩ هـ/ ٨٧٢ م[١]. وشب الفارابي محباً للعلم والدرس ميالاً إلى العزلة والتأمل، وكان يجيد العربية والفارسية والتركية والكردية. وقد انتقل الفارابي في مطلع الأربعين من عمره إلى بغداد، عاصمة العلم والمعرفة، وتتلمذ على أبي مبشر متى المتوفي عام ٩٣٩ م/٣٢٨ هـ. والمشهور أن متى هذا كان شيخاً. وانصرف الفارابي إلى دراسة المنطق ثم توجه إلى حرّان حيث تابع دراسته على يوحنا بن حيلان، وكان ذلك في خلافة المقتدر، ولعله كان يجهل العربية حين قدم بغداد ذلك أنه ذكر دراسته للنحو على أبي بكر بن السراج.

وانتقل الفارابي بعد ذلك إلى بغداد حيث أكب على دراسة الفلسفة بعد اتقانه المنطق وأقام نحواً من ثلاثين عام قضاها في التأليف والشرح والتعليم. وقد نبغ من تلامذته إذ ذاك الفيلسوف النصراني الشهير يحيى بن عدي[٢].

---

(١) اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ مولده، فرجح ابن أبي أصيبعة ولادته سنة ٢٥٩ هـ (طبقات الأطباء: ج ٥، ص ١٣٤) وبما أن ابن خلكان حدد تاريخ موته بسنة ٣٣٩ هـ (وفيات الأعيان ج ٢، ص ١٠٠ وما بعدها ط بولاق ١٨٩٩). وبما أن الفارابي عمر حوالي ثمانين عاماً فإن ولادته تكون سنة ٢٥٩ هـ.

(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٩١، دار المعارف بيروت ١٩٥٨).

وفي عام ٩٤١ م/ ٣٣٠ هـ. اتصل الفارابي بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فضّمه إلى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفي عام ٩٥٠ م/ ٣٣٩ هـ. وله من العمر ثمانون عاماً.

ويعتبر الفارابي الممثل الأول والبارز للفلسفة العربية في بداية انطلاقتها ما بين النصف الثاني للقرن الثالث والنصف الأول للقرن الرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين)، ويعتبره عثمان أمين مؤسس الفلسفة العربية[١] ووصفه إبراهيم مدكور بأنه «أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها»[٢]. ويرى حسين مروة «أن الفارابي هو أول فيلسوف عربي (مع واقع كونه تركي الأصل) وضع نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية من حيث هي علم وإيديولوجية[٣]. وكان الفارابي واسع الثقافة إلى حد بعيد، فلم يدع علمًا من علوم زمانه إلا وألّف فيه، فقد وصلت إلينا من كتبه ومن االعناوين التي ذكرها المؤرخون وفقدت أدلة على ضلوعه في علوم الإلٓهيات والرياضيات والطبيعيات والكيمياء والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى وعلوم اللسان والعلم المدني والفقه والمنطق. وقد قال عنه «ماسينيون» أنه: «أول مفكر مسلم كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى»[٤]. صحيح أن الكندي هو أول فلاسفة العرب أو فلاسفة الإسلام، وهو الذي شق الطريق إلا أنه ترك الموضوعات التي عالجها مفكّكة، ولم يترك مذهباً فلسفياً متكاملاً، ولم ينشىء مدرسة. أما الفارابي فقد ترك لنا مذهباً فلسفياً كاملاً. وقام بدور مماثل في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلوطين في العالم الغربي. وهو الذي أخذ عنه ابن سينا وعدّه أستاذاً له، كما أخذ عنه

---

(١) عثمان أمين، مقدمة كتاب الفارابي «احصاء العلوم» القاهرة ١٩٦٨ ط ٣، ص ٣٨.

(٢) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ط ٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٨، ص ٣٥.

(٣) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية ج ٢، ص ٤٩٠، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٩.

(٤) مقدمة كتاب ابراهيم مدكور: La place d'Al Farabi dans l'école Philosophique musulmane, Paris 1934.

ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب، وقد لقب بحق «المعلم الثاني» على أن أرسطو هو «المعلم الأول»[1].

٢ ـ الله في فلسفة الفارابي

أ ـ الواجب الوجود والممكن الوجود

قبل البحث في طبيعة الله وصفاته يلجأ الفارابي إلى قسمة الموجودات إلى قسمين: «أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود»[2].

ب ـ الله هو الموجود الأول

الله في نظر الفارابي هو الموجود الأول وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها[3]، ووجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده[4]، ولا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه، لذلك هو مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة[5].

ج ـ الله واجب بذاته

الله واجب الوجود بذاته وذلكٌ بأنه لا يمكن أن يكون له وجود بالقوة ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه، فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته[6]، والواجب الوجود بذاته هو

---

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ، الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٩٢.

(٢) الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكمين، وعيون المسائل، ص ٥٠، طبعة القاهرة ١٩٠٧ م.

(٣) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩، ص ٢٣.

(٤) نفس المصدر، وكتاب السياسة المدنية للفارابي أيضاً، تحقيق فوزي متري نجار المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤، ص ٤٢.

(٥) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص ٤٣.

(٦) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٣.

الذي تقضي طبيعته بوجوده من «غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده»[1].

د ـ طبيعة الله

إن وجود الله هو الوجود التام، هو وجود بغير علة لأن «الأول ليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه»[2]. ووجود الله بسيط غير مركب. وهذا الوجود لا يمكن أن يكون لشيء آخر لأنه تام، والشيء التام الوجود هو: «ما لا يمكن أن يوجد خارجاً من نوع وجوده..»[3] كما أن التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً منه، والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه[4].

هـ ـ وحدانية الله

أولاً: نفي الضد عن الله

الله عند الفارابي لا يمكن أن يكون له ضد وذلك يتبين إذا عُرف معنى الضد، فإن الضد مباين للشيء[5]. إن هذا لا يعني أنه لا يكونُ لله مباينات أخر في الوجود. إنما المقصود أنه لا يوجد في الوجود ضد لله «لأن الضدين هما في رتبة واحدة من الوجود»[6].

فإذن الأول منفرد بوجوده لا يشاركه شيء آخر، وهو منفرد برتبته وحده فهو أيضاً واحد من هذه الجهة.

ثانياً: نفي الحد عن الله سبحانه

والله في نظر الفارابي غير منقسم إلى أشياء بها تجوهره. والواحد في نظر

---

(١) نفس المصدر.
(٢) لفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص ٤٣.
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٦.
(٤) نفس المصدر.
(٥) نفس المصدر، ص ٢٧.
(٦) نفس المصدر، ص ٢٨.

الفارابي لا ينقسم «فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما، فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم... فإنه إن كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة.. وإن كان من جهة كيفيته، فهو واحد من جهة الكيفية، وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره»[1]. والله بهذا المعنى عند الفارابي أحق من كل واحد باسم الواحد ومعناه، لأنه لا مادة له ولا بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل[2]. وهكذا ينتهي الفارابي إلى القول بأن وحده الله عين ذاته. وغير خاف في هذا المجال التحاق الفارابي من هذه الناحية بالمعتزلة، وسنرى ذلك لاحقاً في البحث في صفات الله التي لا تخرج عن جوهره.

و ـ صفات الله

صفات الله عند الفارابي لا تختلف عن جوهره لأنه واحد بسيط. ولأن الله ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه «بجوهره عقل بالفعل. لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تفعل بالفعل، هو المادة التي فيها يوجد الشيء، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل: وتلك حال الأول»[3] وينتهي الفارابي إلى القول بأن الله عقل ومعقول وعاقل»[4]. ونصل إلى مواقف الفارابي الفلسفية في مسألة صفات الله، وفي هذه المواقف كما سنرى خروجاً على بعض المسلمات الدينية في العقيدة الإسلامية، وهذه المواقف تتسق مع التنزيه المطلق التي ساير الفارابي فيها موقف المعتزلة. إلا أن الأمر هنا كما قلنا يعتبر خروجاً صريحاً على بعض هذه المسلمات. ففي مسألة علم الله يذهب الفارابي إلى القول باختصار علم الله على ذاته لا يتجاوزه إلى شيء آخر خارج الذات. وإلا كان محتاجاً إلى ما يعلمه في الخارج وذلك لاستكمال فضيلته، وبما أنه غني غير محتاج فهو ليس بحاجة إلى أن يعلم خارج ذاته شيئاً فهو يقول: «إنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته،

(١) الفارابي، آراء المدينة الفاضلة، ص ٢٩.
(٢) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص ٤٥.
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٠.
(٤) نفس المصدر، ص ٣١.

ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يَعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وأنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد»[1]. إن هذا الموقف يعارض معارضة واضحة مسلَّمة من مسلمات الشريعة الإسلامية وهي أن علم الله يشمل كل شيء في العالم، كلياته وجزئياته، والقرآن الكريم حافل بالآيات التي تؤكد شمول علم الله لجزئيات وكليات العالم ومن هذه الآيات: ﴿ إن ربك ليعلم ما تُكِنّ صدورهم وما يُعلِنون ﴾[2]. و﴿ .. لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾[3] و﴿ ما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾[4]، و﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾[5]. وهكذا يرى الفارابي كما ذكرنا أن علم الله لا يمكن أن يشمل كل شيء في العالم لأن ذلك يمس بوحدة ذات الله ووحدة جوهره وتنزيهه عن كل نقص وفضيلة

ويسير الفارابي على هذا المنوال بالنسبة لبقية الصفات فهو يرى أن الأمر كذلك في القول بأن الله حكيم، والحكمة هي «أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، .. وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول وذلك هو علمه بذاته»[6].

وكذلك الأمر في أنه حي وأنه حياه: «فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة، فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم. كما أنه إنما يقال لنا أحياء أولاً، إذا كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك»[7]. ويذهب الفارابي في تنزيه الذات الإلهية عن الأوصاف معتبراً أن ذات الله واحدة لا يمكن أن تلحقها صفات وعوارض فالله «إن كان محباً فهو المحبوب بعينه، وإن كان معجباً فهو المعجب

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣١.
(٢) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية: ٧٤.
(٣) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية: ٣.
(٤) و(٥) سورة الأنعام، الآية: ٥٩. وسورة المجادلة، الآية: ٧.
(٦) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣١.
(٧) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٢.

منه، وإن كان عاشقاً فهو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة. لكن للعاشق قوة أخرى.. فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه. فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره أو لم يحبه، وعشقه غيره أو لم يعشقه»[1]. هذه هي نظرة الفارابي إلى الله وهي كما هو ظاهر مستقاة من فلسفة ما بعد الطبيعة لأرسطو، ومن التعاليم الإسلامية والتأملات الأفلوطينية. وهذا الإله بعيد كل البعد عن خلقه، إنه إله منزه مطلق لا علاقة له بهذا العالم، ومن الصعب الوصول إليه إلا بالتأمل. وهو إله أقرب ما يكون إلى الفكرة المجردة، لذلك يصعب على العامة فهمه بأنه عقل ومعقول وعاقل وإن صفاته هي عين جوهره وذاته. إن هذا التجريد للإله الإسلامي القريب كل القرب من خلقه - الله الذي يعلم السر وأخفى كما ورد في القرآن الكريم - هو الذي حدا برجال الفقه إلى التنكر للفلسفة والفلاسفة. لأن إله القرآن عالم تمام العلم بأعمال الخلق وأحوالهم. وصفاته صفات معقولة كما يتصورها الإنسان العادي لا كما يتصورها الفلاسفة. وجدير بالإشارة هنا إلى أن الفارابي أخذ عن أرسطو رأيه في أن الله لا يعلم الكائنات ولا يعقلها بقوله: «وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد فليست تفعلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها»[2]. وقد شكلت آراء الفارابي في الله وصفاته أساساً في فلسفة ابن سينا وابن رشد، وكان لها الأثر البعيد في التفكير الفلسفي العربي[3].

٣ ـ الفيض عند الفارابي ـ أو صدور الممكن عن واجب الوجود

إذا كان الله منزه، فكرة مجردة، بعيد عن الماديات، فما هي علاقته بالمادة، وإذا كان الله واحد، فكيف صدرت عنه الكثرة وهو ما زال في

(١) نفس المصدر، ص ٣٧.
(٢) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص ٣٤.
(٣) حنا الفاخوري، وخليل الجر تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١١٣.

وحدانيته، وبعبارة أخرى ما هي علاقة الله بالعالم. لنصل أخيراً إلى تحديد علاقة الله بالإنسان من خلال النظام الفيضي الذي أخذه الفارابي عن الأفلاطونية الحديثة وصاغه بطريقته العقلية بما يتفق والتعاليم الإسلامية ما أمكنه ذلك. فما هي باختصار شديد نظرية الفيض الفارابية؟.

يرى الفارابي أن الأول (الله) والذي هو واجب الوجود متى وجد «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات.. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو»[1]. فإذن يعتبر فيض العالم عن الأول ضرورة وجودية لوجود الأول إلا أن هذا الوجود لا يفيد الله كمالاً، لأن الله منزه عن النقص وهو غني عن العالم، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه غاية لوجوده كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن غاية لوجود الأبوين - من جهة ما هما أبوان. يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما[2]. أما كيف تفيض الموجودات عنه وبأية طريقة؟ لقد اضطربت أقوال الفلاسفة حول ماهية الفيض وعبر عنها أصحاب الأفلاطونية الحديثة بعبارات وتشبيهات غامضة. أما الفارابي فقد حدد طريقة الفيض بأنها طريقة عقلية، ذلك أن العالم صدر عن علم الله بذاته فهو يرى أن الله يعقل ذاته وأن العالم صدر عن تجوهره في ذاته، فبما ان الأول والله هو الكمال التام وليس وجوده لأجل غيره، ولا وجود بغيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب آخر، وبما أنه لا عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً[3]، فإذن وجود الفائض عنه مسألة عقلية: متى وجد الأول الكامل لزم أن توجد سائر الموجودات ضرورة عقلية لا لزيادة نفع أو ضر أو لغاية أو هدف ما خارج عن وجود الله بالذات.

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٨.
(٢) نفس المصدر.
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٨ - ٣٩.

٤ ـ العناية الإلهية عند الفارابي

إن مسألة العناية الإلهية تعتبر من المسلمات اللاهو تية في جميع الأديان وهي واضحة أشد الوضوح في العقائد الإسلامية ذلك أن مرد «الوجود كله: نشأة وتحولاً، وامتداداً، وتطوراً، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية»[١]. ويقول الشيخ محمد جواد مغنية أن «الإرادة الإلهية هي التي تبدع الكون وتوحده بعد أن لم يكن شيئاً، وهي التي تفنيه فيصبح لا شيء»[٢]. وقد أجمع معظم الفقهاء والمتكلمون الإسلاميون على وجود العناية الإلهية التي تحيط بكل شيء. فما هو موقف الفارابي من مسألة العناية الإلهية؟ إن موقف الفارابي لا يتسق مع الموقف الإسلامي من مسألة العناية إذا نظرنا إلى النظام الفيضي الذي يؤسس عليه فلسفته. فهذا النظام «يقضي بأن كل واحد من العقول العشرة التي فاضت من الموجود الأول هو مدبر للجزء من العقول العشرة التي فاضت من الموجود الأول هو مدبر للجزء الذي يخصه من أجزاء النظام الكوني لأن كل واحد من هذه العقول بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عند وجود العقل الذي يليه»[٣]. لقد لزم عن نسق النظام الفيضي عند الفارابي أن فاض عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعال (العاشر) وفلك القمر وينقطع الفيض هنا، ويصبح العقل الفعال هو المدبر لعالم ما تحت فلك القمر فهو يقول إن «العقل الفعال يعقل الأول والثواني كلها ويعقل ذاته»[٤]. والعقل الفعال هو الذي يعني الإنسان لتبليغه المعرفة والكمال فهو يقول «أن العقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال»[٥]. وهكذا تكون عناية الإنسان موكولة إلى العقل الفعال الذي هو في المرتبة الثالثة من المراتب الست العظمى للوجود كما يراها

---

(١) الشيخ صبحي الصالح: النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦٥، ص ١٨٤.

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ط ـ ٢، سنة ١٩٧٣، ص ٦٩.

(٣) حسين مروة، النزعات المادية. . ج ٢، ص ٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٤) كتاب السياسة المدنية. . . ص ٤٣.

(٥) كتاب السياسة المدنية. . . ص ٣٢.

الفارابي[1]. وهكذا يكون السبب الأول (الله الذي هو في المرتبة الأولى بعيداً كل البعد عن العناية بسائر موجودات الوجود).

٥ ـ الإنسان في فلسفة الفارابي

لا نجد للإنسان مكانة منفردة نظرية في فلسفة الفارابي، بل سنحاول استقراءها من فلسفته الشاملة والنزعة السياسية التي «تسيطر على فكر الفارابي وتوجهه بحيث تصبح القضايا الفلسفية الأخرى خاضعة لها». لذلك فإننا سنحاول فهم ما يعنيه الإنسان بالنسبة للفارابي من خلال آرائه في الأخلاق والسياسة المدنية بالإضافة طبعاً إلى ما تكشف لنا من علاقة جدلية بين الله والإنسان من خلال عرض آرائه في الموجود الأول والسبب الأول.

أ ـ الإنسان والأخلاق

يرى الفارابي في كتاب «رسالة في التنبيه على سبل السعادة» أن الأخلاق هدفها السعادة وأن السعادة هي غاية الإنسان القصوى التي يسعى للحصول عليها. فالسعادة هي أسمى الخيرات. ويرى الفارابي أن الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالممارسة. فإذا لم تكن للإنسان أخلاق محمودة، فبوسعه أن يحصل عليها بالعادة، والعادة هي القيام بالعمل الواحد مراراً كثيرة وفي زمن طويل وفي أوقات متقاربة[2].

والعمل الصالح الذي يقوم به الإنسان عند الفارابي هو العمل المتوسط، الإفراط مضر بالنفس والجسد معاً»[3].

ويرى الفارابي أن الإنسان يسعى وراء العفة، لكن اللذات منها ما هي جسدية وهذه تأتي عن طريق الحواس، ومنها ما هي فكرية مثل لذة المعرفة.

---

(١) نفس المصدر ص ٣١. أما هذه المبادىء المرتبة إلى ست مراتب عظمى فهي: السبب الأول (الإله)، الأسباب الثواني (الروحانيون والملائكة) العقل الفعال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة.

(٢) الفارابي، التنبيه على سبل لسعادة، طبعة حيدر آباد ١٣٤٦ هـ، ص ٨.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠.

الأولى سهلة قريبة المنال لكنها سريعة الزوال، أما الثانية فبعيدة المنال لكنها طويلة الأمد وهي التي يجب على الإنسان أن يسعى وراءها»[١].

ويرى الفارابي أخيراً أن السعادة لا يمكن أن تكون إلا اجتماعية، ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن «يبلغ جميع الكمالات وحده وبانفراده دون معاونة ناس كثيرين له... لذلك يحتاج... إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم... فلذلك يسمى الحيوان الأنسي والحيوان المدني»[٢].

وهذه الآراء الخلقية للفارابي «ذات علاقة قوية بمذهبه الفلسفي وهي ذات علاقة أقوى بمذهبه السياسي، لأن التعليم والتأديب لا يتمان إلا على يد معلم ومؤدب، وهذا المعلم والمؤدب هو الرئيس رئيس المدنية أو من ينتدبه الرئيس لهذه الغاية[٣].

ب ـ الإنسان في المدينة الفاضلة: صفات الرئيس الإلهيّة

لقد كان لتقسيم المراتب في المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي علاقة وثيقة بنظام الفيض الذي وضعه للوجود. ويكاد الرئيس الأول أن يكون مطابقاً بصفاته للسبب الأول الذي فاضت عنه الموجودات. وهذا الرئيس هو «أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه»[٤] وبما أنه مختص بالكمال فهو بالضرورة لا يعرف النقص تماماً كما هو السبب الأول في الوجود الكامل في ذاته المستغني بذاته عن غيره، بينما غيره محتاج له، فهو في حالة نقص دائم. ولا يخفي الفارابي تصريحه بتشبيه رئيس المدينة الفاضلة بالسبب الأول فهو يقول: «إن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها»[٥]. ورئيس المدينة ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق لأن الرئاسة

(١) نفس المصدر، ص ١٩.
(٢) نفس المصدر، ص ١٩.
(٣) الفارابي، تحصيل السعادة، طبعة حيدر آباد، ١٩٤٦ م، ص ١٤.
(٤) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٣٩.
(٥) نفس المصدر، ص ١٠٠.

تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية[1].

ورئيس المدينة الفاضلة يتلقى المعرفة مباشرة من العقل الفعال ودور العقل الفعال دور واسطة بين السبب الأول والموحى إليه الإنسان لأن: «العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول، فقد يمكن أن يقال أن السبب الأول هو الموحى إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال»[2] واستغناء الرئيس عن غيره كاستغناء السبب الأول عن غيره فهذا الأول على الإطلاق هو «الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه انسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل»[3] وهذا الإنسان قريب جداً من درجة النبوة ذلك أنه من الممكن أن يتلقى الوحي وذلك لاتصاله المباشر بالعقل الفعال، ذلك أن هذا الإنسان الذي هو الرئيس الأول هو «الملك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه يوحى إليه. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة»[4].

إن هذا الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً. وهو الإمام وهو الرئيس للمدينة الفاضلة ورئيس المعمورة ولا يمكن أن تصير له هذه الحال إلا إذا اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها[5]، وبعد تعداد هذه الخصال يرى الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في رجل واحد يعد أمراً من الأمور الصعبة لذلك «لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد»[6]. وإذا توالى الرؤساء في الأزمان واحداً بعد آخر فإن «نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الثاني على سيرة الأول، والغابر على سيرة الماضي. وكما أنه يجوز للواحد منهم أن يغير شريعة قد شرعها هوفي وقت إذا

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠١.

(٢) السياسة المدنية، ص ٧٠.

(٣) نفس المصدر، ص ٧٩.

(٤) نفس المصدر، ص ٧٩.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠٥ وما بعدها.

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٦.

رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر، كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي»[1].

يتضح من هذه الآراء حول كمال الرئيس الذي هو الإمام وعصمته ونزاهته وعلو قدره وسمو خصاله الطبيعية واتصاله بأسلافه والسير على شرائعهم أن آراء الفارابي السياسية تنضح بالآراء الشيعية والإسماعيلية فخصال الرئيس في المدينة الفاضلة وعلو شرفه ورتبته تكاد أن تكون هي إياها خصال الإمام القريب جداً في حال النبوة والعصمة. وكما أن نظرة الفارابي إلى المجتمع نظرة كونية بمعنى أن الاجتماع الكوني كله ينبغي أن يكون تحت سلطة الإمام، وهذا الهدف هو هدف شيعي كما لا يخفى وكم من «وجه شبه بين نظرية الفارابي في العلاقة بين رئيس المدينة الفاضلة والله يتوسط العقل الفعال ونظرية نصير الدين الطوسي في الإمام المعصوم»[2].

٦ ـ النبوة في فلسفة الفارابي

النبوة في فلسفة الفارابي من العقائد الإسلامية في الإسلام، ولا يستقيم إسلام مسلم إلا بشهادتي الألوهية الموحدة والنبوة المخصصة: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» وما يميز النبي عن غيره من البشر انه على اتصال بالعالم العلوي عن طريق الوحي: والنبي رسول يبلغ ما أوحي إليه ولا يأتي بشيء من عنده: «والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى﴾[3]. ولم يجادل الفقهاء والمتكلمون الإسلاميون كثيراً في مسألة النبوة وذلك لتلافي الوصول إلى نتائج لا تتسق والتعاليمْ الإسلامية. أما الفارابي الفيلسوف فقد حاول بنزعته التوفيقية بين الدين والفلسفة أن يخرج بنظرية توفق بين الوحي والمعرفة العقلية وقد خرج بنظرية يعتبرها مذكور «أسمى جزء من مذهبه الفلسفي،

---

(١) كتاب السياسة المدنية، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٣٧ وج ١، ص ٢٠٥.

(٣) القرآن الكريم، سورة النجم، آية ١ ـ ٧.

تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق[1]. والواقع أنه مهما حاول الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة فإن ما توصل إليه يعتبر إلى حد ما نفياً للوحي بمفهومه اللاهوتي. أي نفي كونه غيباً. وذلك أن الفارابي يرى أن «معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد. وأي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه»[2]. أما الشرط لبلوغ الإنسان هذه المرتبة فهو أن يبلغ درجة العقل المستفاد فيتصل عقله بالعقل الفعال. وكمال الإنسان يتم إذا صار الإنسان الذي هو «عقل بالقوة عقلاً بالفعل، والكمال إلى أن يصير في قرب من رتبة العقل الفعال، ويصير إليها بعد أن كان هيولانياً. فهذا هو فعل العقل الفعال، ولهذا سمي العقل الفعال»[3]. وهكذا يتوسط العقل الفعال بين السبب الأول والنفس الناطقة. أما كيفية الوحي فيشرحه الفارابي شرحاً مستقى كما سبق وذكر مدكور من علم النفس وما وراء الطبيعة وبالأساس من النظام الفيضي، فالوحي عنده هو: «أن القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً وكانت المحسوسات القادرة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها. . وإذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له (أي الإنسان بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة»[4].

ولو عدنا إلى رئيس المدينة الفاضلة لرأينا أنه هو الآخر حكيم متصل

---

(١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص ٨١ وما بعدها.
(٢) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٣) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص ٣٦.
(٤) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٩٢ ـ ٩٤.

بالعقل الفعال، فالنبي والحكيم هما الصالحان لقيادة المدينة الفاضلة، وكلاهما على اتصال بالعقل الفعال الذي هو مدبر العالم الأرضي ومصدر الشرائع والقوانين وكل ما بينهما من فارق، إن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثاني عن طريق البحث والنظر(١).

٧ ـ خلاصة واستنتاج

نخلص من آراء الفارابي التي عرضنا بعضها بسرعة أن الفارابي كان مؤمناً بفكرة الوحدة الفلسفية، وقد دافع عن هذه الفكرة بقوة وحاول إثباتها. وتظهر من آرائه نزعته الشيعية الموجهة نحو أهداف سياسية اجتماعية فقد طمح الفارابي إلى إقامة نظام اجتماعي «يكون الإمام رأسه، ويكون فيه هذا الإمام مهدياً وهادياً، يهديه العقل الفعال بنوره فيهدي هو الناس على ضوء ذلك النور نفسه»(٢). أما آراء الفارابي ونظرته إلى الله تعالى فهي مزيج من الأرسطالية والتعاليم الإسلامية والتأملات الأفلاطونية فإله الفارابي مغرق في بعده عن خلقه، لا يدرك إلا الكليات وهو كإله أرسطو لا علاقة له بهذا العالم اللهم إلا علاقة السبب الأول. أما العالم الأرضي عالم الأسطقسات، عالم الفساد فهو متروك لعناية العقل الفعال. والله لا يمكن الوصول إليه إلا بالتجارب الصوفية وهذا يخالف ما ذهب إليه القرآن من أن الله قريب من خلقه، يعلم الجزئيات ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة وله من الصفات غير ما يتصوره الفلاسفة.

أما آراء الفارابي حول النبوة فيبدو أن الفارابي كان متأثراً كثيراً بالآراء الإسماعيلية كما يرى هنري كوربان(٣) الذي يذهب إلى القول بأن الملامح التي يصف بها الكيان الداخلي للنبي، المرشد، والإمام، كل ذلك مطابق للأدلة التي أقامها علم النبوة عند الشيعة، استناداً إلى أقوال الأئمة المعصومين

---

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٥٤.
(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٩٩.
(٣) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٧.

وآرائهم. فالنبي المشرع هو في الوقت نفسه إماماً ما دام على قيد الحياة»[1].

والإمام والنبي والرئيس في المدينة الفاضلة والفيلسوف والحكيم والملك كلها كما رأينا عند الفارابي ألفاظ متشابهة، وعلى هذا الإمام أن يقود المجتمع البشري إلى السعادة وذلك عبر الاتصال بالعقل الفعال وينشأ عن هذا الاتصال كل وحي نبوي وكل إلهام.

---

(١) نفس المصدر.

الفصل الثالث

الله والإنسان في فلسفة ابن سينا

١ ـ نبذة تاريخية عن الشيخ الرئيس ودوره التاريخي

يكنى ابن سينا بأبا علي، أما اسمه فهو الحسين بن عبد الله بن الحسن علي بن سينا. ويلقب في أدبيات الفلسفة بـ «الشيخ الرئيس» وتتفق معظم كتب التاريخ على أن ولادته كانت في قرية «افشنة» وهي قرية مجاورة لبخارى وذلك عام ٣٧٠ هـ ـ ٩٨٠ م[١]. وكان والده من بلخ إلا أنه انتقل إلى بخارى حيث عاش وأنجب الفيلسوف أبو علي بن سينا.

ورغم أن ابن سينا نشأ في هذه المنطقة من بلاد المشرق التي تسمى تركستان. فقد ادعى الفرس فارسيته ويجزم الترك بأنه تركي، ومهما يكن فإن هذا الفيلسوف الكبير عاش في ظل الحضارة الإسلامية واكتسب ثقافته الواسعة وعلمه الغزير من اطلاعه الواسع على علوم عصره وفلسفة الإغريق وما كان قد اختطه الكندي والفارابي من موضوعات رئيسية عبدوها أمامه ليسلكها هو وغيره من الفلاسفة. وقد قص ابن سينا بنفسه تفاصيل تعليمه، فقد أتم حفظ القرآن وهو في العاشرة وأتى في هذه السن على كثير من الأدب. وقد تعلم الحساب على يد رجل بقال[٢]، ولكنه كان عليًما بالحساب ودرس الفقه وطرق البحث والمناظرة، وقرأ التصوف. ويرجح أنه كان من

---

(١) القفطي، أخبار العلماء في أخبار الحكماء، مصر ١٣٢٦ هـ/ ١٩٠٨ م، ص ٢٦٩. وذكر ابن اصيبعة في كتابة طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٢ ان ابن سينا ولد سنة ٣٧٥ هـ.

(٢) هذه السيرة ذكرها القفطي وابن أبي اصيبعة في المصادر المذكورة آنفاً.

الشيعة الإسماعيلية إلا أنه لم يقبل على آرائهم كما ذكر هو بنفسه. ودرس المنطق على يد رجل يدعى أبو عبد الله الناتلي كان يدعي التفلسف فاكتشف عدم إلمام أستاذه بدقائق المنطق، فانصرف هو بنفسه إلى دراسته، ثم درس أصول الهندسة والعلم الطبيعي والإلهي. وانفتحت عليه أبواب العلم فدرس الطب ونبغ فيه واتقنه. ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل العلوم وهو في سن السادسة عشرة، إلا علماً واحداً استعصى عليه وهو علم ما بعد الطبيعة، فقد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم منه شيئاً حتى اشترى يوماً كتاباً من دلال للفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، فانفتح عليه ما سبق واستغلق عليه، ويقول أنه فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأنه كان يحفظه.

لقد كانت لابن سينا بعد ذلك حياة علمية وسياسية متقلبة ورغم ذلك لم ينقطع يوماً عن الدراسة والكتابة والتأليف وكان يملي على تلامذته الدروس دون أن يحضره كتاب، وفي أواخر حياته تكاثرت عليه الأمراض حتى أدركته المنية عام ٤٢٨ هـ الموافق ١٠٣٦ م بهمذان وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً. ولئن كان الفارابي قد مهد للفلسفة الإسلامية العربية بمحاولته التوفيق بين الدين والفلسفة وعرض للقضايا التي شغلت الفكر العربي في ذلك الوقت، وحدد هذه القضايا والموضوعات وعالجها معالجة عميقة وموجزة. إلا أنه تركها في رسائل قصيرة صغيرة لعبت بها الظروف السياسية والدينية فضاع معظمها. إلا أن ابن سينا «بسط فلسفته في مؤلفات ضخمة. سهلة المنال فكان نصيبها من البقاء والشهرة أكثر من كتب الفارابي وإن لم تفضلها عمقاً وابتكاراً وطرافة»[1].

وهكذا فقد ترك ابن سينا مؤلفات ضخمة مشهورة لا مجال للاستفاضة بذكرها هنا، إلا أن ما تنبغي الاشارة إليه أنه كان بالإضافة إلى إلمامه العميق بالمنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات والطب. فقد كان شاعراً نظم تأملاته الدينية في شعر رقيق لا يخلو من جمال وروعة. وكان عالماً وطبيباً

---

(١) حنا الفاخوري، وخ الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٥٧.

وفيلسوفاً، إلا أن دي بور يعتقد أنه لم يبلغ شأو الفارابي، فيقول أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية هو «اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير مذهب ارسطاليسي خالص»(1).

ويبقى أن شهرته تعود إلى «خصب انتاجه، وسهولة أسلوبه، ووضوح عرضه للقضايا التي اقتبسها من مصادر مختلفة، وأبرزها بقالب شيق امتزجت فيه الحكمة اليونانية بالحكمة المشرقية(2).

٢ ـ الله في الفلسفة السينوية

أ ـ مسألة واجب الوجود

قسم ابن سينا كما فعل قبله الفارابي الموجودات إلى قسمين: الواجب الوجود والممكن الوجود. وهو يرى أن هذه القسمة الثنائية هي قسمة عقلية ذلك أن التأمل العقلي في الوجود من حيث هو يؤدي إلى إثبات واجب الوجود أي الله. فالموجودات إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود وفي الحالتين يثبت العقل واجب الوجود لأن هذه الموجودات إن كانت واجبة الوجود حصل ما هو مطلوب وإن كانت ممكنة فهي محتاجة إلى مرجح وجودها على عدمها أي إلى واجب الوجود أو الله، فوجود واجب الوجود هو ضروري الوجود وهذه الضرورة هي ضرورة عقلية فالواجب الوجود هو «الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه»(3).

ويقسم ابن سينا واجب الوجود إلى واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، أما واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر، أي أن ماهيته ووجوده شيء واحد. ولو تأملنا ماهية الله فإنها

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٣٨ م. ص ١٦٦.
(٢) حنا الفاخوري، وخ الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٦٣.
(٣) ابن سينا، النجاة، القاهرة ١٩٣٨ م. ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

تقتضي في الحال إدراك وجوده.. فواجب الوجود بذاته هو الله وهو الموجود الوحيد الذي يستمد وجوده من ذاته ويلزم محال من فرض عدم وجوده.. أما الثاني أي واجب الوجود بغيره فهو «الذي لو وضع شيء مما ليس هو، صار واجب الوجود مثلاً: أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين»[1].

ب ـ واجب الوجود والعالم: تساوق العلة والمعلول

يثبت ابن سينا وجود واجب الوجود والله من تأمل الوجود تأملاً عقلياً وهكذا فقد أثبت وجود العلة الأولى أولاً وبعد ذلك يهبط للاستدلال إلى المعلول من الله أي إلى العالم. وهذا الدليل على وجود الله يخالف دليل المتكلمين الذي يستدلون على وجود الله بحدوث الأجسام. وبما أن الأجسام والأعراض حادثة فكان لا بد لها من محدث وهذا هو الدليل على وجود المحدث أو الخالق أي الله، ويعترض ابن سينا على هذا الدليل ويصف أصحابه بالمعطلة. ذلك أن الحدوث يعني أنه قد مرت فترة زمانية لم يكن لله فيها فعل وفي هذا تعطيل لإرادة الله لذلك يلجأ ابن سينا إلى إقامة نوع من التوازن بين الله والعالم أي بين العلة والمعلول. والأمر عند ابن سينا أنه بمجرد أن أثبتنا وجود واجب الوجود فقد وجب أن يوجد ما يوجد عن واجب الوجود هذا فيقول في النجاة أن «مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه»[2].

ويرى حسين مروة أن وجودي العلة والمعلول «متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام المبدأ الأول واجب الوجود وعلة لما هو موجود فذلك يقتضي أن يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون «قبل» أو «بعد»[3]. إلا أن الأمر يبقى عند ابن سينا أن للعلة استحقاقاً للوجود قبل المعلول. وواضح هنا أن دليل ابن سينا على وجود الله مختلف عن دليل

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٥.
(٢) النجاة، ص ٢٥٤.
(٣) مروة، النزعات المادية، ج ٢، ص ٦٣٠.

أرسطو، فدليل أرسطو يقوم على أساس أن العالم متحرك وأن كل متحرك بحاجة إلى محرك. وبما أنه يستحيل عقلياً التسلسل إلى ما لا نهاية فلا بد من الوقوف عند محرك أول غير متحرك، وهو علة حركة هذا العالم، وهذا المحرك هو الله. فدليل أرسطو والمتكلمين دليل كوزمولوجي يبدأ من العالم صعوداً نحو الله، أما دليل ابن سينا فدليل انتولوجي أي يبدأ من الوجود نفسه أي من علة الوجود.

ج ـ صفات واجب الوجود

ليس لواجب الوجود عند ابن سينا صفات إلا بالعرض، وهذه الصفات هي صفات عقلية بحتة وهي لازمة لزوماً منطقياً من فكرة واجب الوجود. فهذه الصفات اذن هي صفات ميتافيزيقية وإن كان ابن سينا يصبغها في بعض الأحيان بصبغة دينية:

أولاً: البساطة

واجب الوجود بسيط بمعنى أنه ليس مركباً لأنه لو كان مركباً فتركيبه سيكون من أجزاء. والمركب من أجزاء مفتقر إلى كل جزء من أجزائه. وكل جزء من أجزائه فهو غيره فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره. فالبساطة اذن بساطة عقلية لازمة من فكرة واجب الوجود. فبما أن واجب الوجود غني عن غيره ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة فلزم عن ذلك أن ماهيته بسيطة غير منقسمة ولا يمكن تعريفها فواجب الوجود «لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود»(١). ويقول ابن سينا مبرهناً على أن البساطة ناتجة عن فكرة عقلية هي فكرة واجب الوجود، أن معنى واجب الوجود «لا يجوز أن يكون مقولاً على كثيرين»(٢). ولايجوز أن يكون واجب الوجود بذاته له فصول لأنه لو صح ذلك لكانت «الفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي»(٣) وقد بين ابن سينا

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الجزء الأول، القاهرة ١٣٢٥ هـ، ص ٢١١.

(٢) و(٣) : ابن سينا عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية بيروت دار العلم، ١٩٨٠، ص ٥٧.

استحالة ذلك في محاكمات طويلة وينتهي ابن سينا إلى القول بأن واجب الوجود بذاته هو «واجب الوجود من جميع جهاته، ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه فلا جزء له ولا جنس له. وإذ لا جنس له فلا فصل له»(١).

ثانياً: الوحدانية

الوحدانية صفة مترتبة على الصفة السابقة: البساطة، ذلك أنه ما دام الله بسيطاً فهو واحد من كل وجه أو من جميع جهاته على حد تعبير ابن سينا، ولا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد لأن كل متلازمين في الوجود لهما علة خارجة عنهما فيكونان واجبي الوجود بغيرهما. أما مرتبة واجب الوجود بذاته فهذه المرتبة لله وحده أي لا يوجد واجب وجود بذاته سواه. ووحدانيته تشتمل على أدق معاني الوحدانية العقلية الميتافيزيقية والتي يثبتها العقل وهي صفة كما قررنا سابقاً صفة عقلية كغيرها من صفاتِ الله وبما أننا رأينا أنه لا جنس له ولا فصل له فهو «لا حد له، وإذ لا موضوع له، فلا ضد له. وإذ لا نوع له فلا ند له. وإذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له»(٢).

ثالثاً: الكمال التام

واجب الوجود عند ابن سينا تام أي ليس له حال منتظرة وهذه الفكرة مأخوذة عن أرسطو، ذلك أن الله عند أرسطو فعل محض ولا تخالطه القوة لأن القوة مظهر نقص، والله كله كمال أي أن الله تام أي كامل وباللغة الفلسفية هو «خير محض يعني به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص: فإن شر كل شيء نقصه الخالص»(٣) وهو خير محض، والخير هنا هو خير بالمعنى الميتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي والديني. الخير الميتافيزيقي هو الذي تتحقق فيه الصفات الوجودية. وواجب الوجود كله خير أي أنه ايجاب محض لأنه لا يحتمل العدم. الوجود هو الخير والعدم هو الشر، وإذا كان الشر صفة

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٨.
(٢) نفس المصدر، ص ٥٨.
(٣) نفس المصدر، ص ٥٩.

عدمية فهو ليس موجوداً إلا بالعرض، يقول ابن سينا أنه يقال لله أنه خير لأنه «يؤتي كل شيء خيريته: فإنه ينفع بالذات والوصال، ويضر بالعرض والانفصال، أعني بالمواصلة: وصول تأثيره، وأعني بالانفصال احتباس تأثيره»[1] فالله إذن عند ابن سينا هو منبع الخير لأنه خلو من كل شر وهذا لازم عن كونه واجب الوجود بذاته وذلك أن فكرة واجب الوجود بذاته كما سبق وقلنا لا تحتمل الإمكان فهي إذن لا تحتمل العدم. فالله خير محض لأنه واجب الوجود.

رابعاً: واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول

وهذه الصفات لازمة عن فكرة واجب الوجود أيضاً فبما أن الله خلو من الإمكان أي من المادة فهو عقل وكل عقل هو عاقل بطبيعته، وبما أنه عاقل فهو يعقل ذاته فهو إذن عقل وعاقل ومعقول، وليس في الأمر خروج على الوحدانية لأن ذات الله هي العقل وهي المعقول بخلاف عقل الإنسان (المتصل بالمادة) والذي يعقل شيئاً غيره، إذن ذات الله لا تعقل ذاتاً غيرها فإذن إله ابن سينا كإله أرسطو لا يعقل إلا ذاته وفي هذا تناقض مع إله الإسلام الذي «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»[2]. ولكن كيف يمكن أن يستقيم ذلك في العقيدة الإسلامية أن يكون الله لا يعقل (أي لا يعلم) إلا ذاته؟. لقد حاول ابن سينا التوفيق بين الأرسطالية والإسلام في هذه النقطة فيقول أن «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فليس يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»[3]. ومحاولة ابن سينا في حل هذا الإشكال الكبير يقوم على اعتبار أن واجب الوجود يعقل الأشياء بكليتها، أي أنه يعقل أوائلها بما أنها صادرة عنه وهو يدرك ما يتولد عنها (أي الجزئيات) باعتباره سبب وجودها، إذن هو يدرك الأمور الجزئية من حيث هي كلية (صادرة بأوائلها أو مبادئها

(١) نفس المصدر.
(٢) القرآن الكريم، سورة سبأ، آية ٣.
(٣) النجاة، ص ٢٤٧.

عنه) وواضح ما في هذا الأمر من تعقيد وإحراج ولم يحل ذلك من أن الله يبقى بعيداً عن إدراك الجزئيات لئلا يكون عرضة للتغير الذي يطرأ على تناقضات وتصادمات الأمور الجزئية وفي هذا كما سبق وقلنا خروج على العقيدة الإسلامية التي ترى أن الله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.

٣ ـ الإنسان في الفلسفة السينوية

أ ـ العناية الإلهية بالإنسان

هذا الموضوع متصل اتصالاً وثيقاً بصفات الله وعلمه وهو إذا مختص بموضوعات العلم الإلهي. والعناية الإلهية تدل في البحث في موضوع الخير والشر. وقد فصلنا ذلك عندما قلنا بأن الله خير محض ولا يفيض عنه إلا الخير. وأما الشر فهو حاصل بالعرض[١]. وحسب النظام الفيضي عند الفارابي وابن سينا فإن الله هو علة الخير والكمال. وهذا الخير لا يحصل بسبب واقع خارجي لأن واجب الوجود مستغن بذاته عن غيره وقد سبق وفصلنا ذلك. أما إذا حصل شر ما فإنه يأتي بالعرض والسبب فيه تعلق بعض الموجودات بالمادة التي تعيق هذه الموجودات عن بلوغ كمالها وخيريتها. فإذن الله هو مصدر الخير والمادة هي مصدر الشر، والشر لا يوجد في العالم العلوي بل فيما تحت فلك القمر، أي في عالمنا الأرضي. والشر لا يصيب أنواع الكائنات الأرضية وإنما يصيب الأشخاص فقط. إذن الإنسان عند ابن سينا مشمول بعناية الله الخيرة، أما إذا أصابه شر ما فإنما ذلك يكون بالعرض وهو يصيب الإنسان الذي أصابه عائق مادي عن بلوغ كماله وخيريته.

ب ـ السعادة والشقاوة الإنسانيتين

كتب ابن سينا في السعادة والشقاوة اللتان تصيبان الإنسان في حياته ورأى ابن سينا كسلفه الفارابي أن غاية الإنسان أن يعيش سعيداً في مجتمعه. ولكن الفارابي كان ينظر نظرة ثاقبة إلى أن السعادة الإنسانية لا يمكن أن

---

(١) عيون الحكمة، ص ٥٩.

تحصل إلا بأبعـادها الاجتماعية بينما اتجه ابن سينا اتجاهاً عقلياً معرفياً، فهو يرى أن السعادة تحصل بمعرفة النفس وبواطنها ومعرفة صلاح الذات وغيرها. لأن النفس عالقة بالمادة فهي غارقة بالعيوب والآثام، والعاقل هو الذي يتتبع عيوب نفسه فيصلحها ويعمل على استئصال هذه العيوب. إلا أن ابن سينا يعود فيؤكد كما فعل الفارابي على البعد الاجتماعي للسعادة لأن الإنسان اجتماعي بالطبع فيقول: «إن الإنسان لا يحسن معيشته لو انفـرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غـير شريـك يعاونـه على ضـرورات حاجاته»[1]. ويرى ابن سينا أن السعادة قائمة في اللذة التي تقوم بدورها في العقل، ويرى أن اللذة أربعة أنواع: «عقلية، وحسية، وسامية، وخسيسة. اللذة العقلية هي كمال العقل بحصوله على المعقولات واللذة الحسية هي كمال الحس بالمحسوسات الملائمة وهذا «هو إدراك الملائم، والملائم هـو الفاضل بالقياس إلى الشيء كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والغلبة عند الغضب والرخاء عند الوهم والذكر عند الحفظ»[2]. أما اللذة السامية فهي التي تلائم النفس المدركة للكمال وذلك هو الكمال التام. أما اللذة الخسيسة فهي أفعال البدن السافلة. ويبقى أن أكمل لذة هي إدراك الحق الأول، ويقول ابن سينا في ذلك أن «إدراك النفس الناطقة للحق الأول الذي هو المكمل لكل وجود بل المبتدىء، وهو الذي هو الخير المحض، ألذ شيء. وإذا لم تلتذ أنفسنا بذلك، أو التذت لذة يسيرة فذلك للشواغل البدنية»[3]. وهكذا تكون سعادة الإنسان في إدراكه للحق الأول وشقاؤه بانشغاله عنه وتعلقه بلذات البدن السافلة العابرة. إن خلاص الإنسان من شقاء العالم الأرضي يكون في «الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ووقف النظر على جلال الحق الأول، ومطالعته مطالعة عقلية»[4].

---

(١) النجاة، ص ٤٩٨.
(٢) عيون الحكمة، ص ٥٩.
(٣) نفس المصدر.
(٤) عيون الحكمة ص ٦٠.

ج ـ الإنسان في التصوف السينوي

لن نبحث هنا في التصوف السينوي وظروفه لئلا نخرج عن حدود موضوعنا وسنكتفي بتلمس مكانة الإنسان من خلال المذهب السينوي التصوفي ذلك أن البعض يرى أن تصوف ابن سينا متميز عن تصوف الصوفية وأهل السنة من المسلمين، فهولا يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى انتصار الذهن، وإشراف العقل وتزكية النفس لتكون مستعدة لتلقي فيض العقل الفعال[1]. ويرى «كارا دي فو» أن ابن سينا يدرس التصوف «دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة بشرحه شرحاً موضوعياً»[2]. ولئلا نغوص في تحديد معالم المذهب الصوفي عند ابن سينا كما قلنا فإننا ننتقل إلى ما تحدث عنه ابن سينا بما يختص بمقامات العارفين. والعارف يتميز عن الزاهد والعابد لأنه منصرف بفكره إلى قدس الجبروت والعبادة «عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق»[3].

والعارف يغيب عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها، وهناك يحق الوصول[4].

يلاحظ في التصوف عند ابن سينا أن الإنسان الحق الذي بلغ درجة العارفين هو الذي تجمعت فيه خصال الإنسانية الحميدة وهو الذي يفوز بنعيم الدنيا غير مبال بأفراحها وأتراحها ويفوز بالآخرة من حيث هو مشغول بالحق عن ما سواه. ولابن سينا في وصف الإنسان العارف كلام رائع الوصف يقول فيه: «العارف هش بش بسام، يبجل الصغير في تواضعه كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه... العارف شجاع،

---

(١) عبد الحليم محمود، التصوف عند ابن سينا، القاهرة، ص ١٦.

(٢) Cara de Vaux encycl, de l'Islam, VII, P 58.

وراجع الفلسفة الإسلامية لابراهيم مدكور، ص ٥٤.

(٣) شرح الطوسي للإشارات، ص ١٠٨.

(٤) نفس المصدر، ص ١١٩.

وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفاح، وكيف لا وذكره مشغول بالحق»[1].

نستطيع من هذا الكلام أن نتصور ما يطمح إليه ابن سينا في رفع ملكات الإنسان إلى مستوى راق ليكون الإنسان جديراً بمقام العارف بفضل ربه والمدرك لحقيقة نفسه.

٤ ـ خلاصة واستنتاج

تبقى كلمة أخيرة نقولها في الفلسفة السينوية حول الذات الإلَهية والقوى الإنسانية هي ما سبق وأكدناه في نهاية الفصل السابق عن الفارابي من أن إلّه ابن سينا هو إلّه مغرق في بعده عن مخلوقاته ولا يمكن الوصول إليه إلا بالتصوف. وجدير بالملاحظة أن ابن سينا يرفض فكرة الاتحاد الصوفي، لأن القول أن «شيئاً واحداً صار واحداً آخر، قول شعري غير مقبول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود، فقد بطل الذي كان موجوداً»[2]. والاتصال بالله يتم عن طريق المعرفة والعقل.

ولكي لا نكرر القول الذي سبق واستنتجناه من آراء الفارابي فإننا نرى مع القائلين بأن الشيخ الرئيس كان «تلميذاً للفارابي حاول أن يفصل آراءه ويبين معانيه. فقد اتبعه في فلسفته الطبيعية والماورائية والأخلاقية، ولم يحد عنه إلا في بعض التفاصيل. والذي يطالع آثار الرجلين بتمعن يلاحظ أن ابن سينا دون الفارابي شخصية وابتكاراً ومنطقاً وبعد آفاق»[3].

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢١ ـ ١٢٣.
(٢) الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ١٨٠.
(٣) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

خاتمة الباب الثالث

تحدثنا في هذا الفصل عن قضية الألوهية وعلاقتها بالمسألة الإنسانية عند فيلسوفين عظيمين هما: أبو نصر الفارابي وابن سينا. وقد حاولنا التعرف إلى ماهية فهمهم لهذه القضية، وقد لاحظنا أن العلاقة الجدلية التي تحكم علاقة الله بالإنسان لم تعط عند الفلاسفة اهتماماً خاصا. فقد ألح الفلاسفة على تعريف ماهية الله (الواجب الوجود). وبحثوا هذه المسألة بحثاً عقلياً، يرتكز في أهم منطلقاته على الفلسفة اليونانية الأرسططالية والفلسفة الأفلوطينية الحديثة. أما الإنسان كوحدة قائمة بذاتها (لا كثنائية منفصلة النفس وبدن) فقد بحث هؤلاء الفلاسفة ماهيته من خلال آرائهم السياسية ـ الاجتماعية، وأبحاثهم الأخلاقية، وقد وضع هؤلاء الفلاسفة أمامهم هدفاً سامياً وهو: سعادة الإنسان الشاملة. لأن السعادة كما رأى الفارابي هي غاية الإنسان القصوى وهي أسمى الخيرات.

خاتمة

لقد حاولنا في هذه الدراسة تسليط الضوء على العلاقة بين الله والإنسان في قطاعات الفكر الإسلامية الثلاث: الكلام والتصوف والفلسفة. وحاولنا قدر استطاعتنا كشف الجانب الإيجابي الإبداعي في هذه الصلة اللامتناهية بين الخالق والمخلوق، لأننا آمنا منذ البداية بأن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون إلا علاقة متجددة إبداعية. لا يمكن للإنسان أن يعبد ربه حق عبادته إلا إذا كان إنساناً حراً خلاقاً مسؤولاً. وآمنا أنه لا يمكن لإنسان أن يؤمن بربه حق إيمانه إلا بواسطة عقله الهادي والمرشد للصواب، المجانب للزائف، والرافض للعبودية. لذلك حاولنا في حديثنا عن العلاقة الجدلية بين الله والإنسان في علم الكلام، أن نكشف ما ساهم به مفكرون إسلاميون كبار في اغناء هذه العلاقة، وإعطائها بعداً ايجابياً عقلانياً وخاصة عند المعتزلة والقدريين الأوائل، الذين مجدوا العقل الإنساني وحاولوا ترسيخ مفهوم عقلاني للعدل الإلهي، وحاولوا اعطاء فكرة الثواب والعقاب معناها العقلي، ونزهوا الذات الإلهية عن الظلم والقبح والمحاباة والتمييز بين العباد والأمم والملل. فانتصروا بحق للإنسان وللإله في ذات الوقت بتمجيدهم الذات الإلهية، وتأكيدهم الثابت على الحرية الإنسانية والمسؤولية التي يجب أن تنسب إلى الإنسان وحده، لقد آمنا كما آمنوا أنه لا حقائق «توقيفية»[1] في مسيرة الحياة. طالما أن الحياة سيالة غنية متجددة.

---

(١) يرى النشار أن في القرآن حقائق توقيفية، أي لا مجال للعقل أن يرتادها ولم يحدث قط (كما يدعي النشار طبعاً) أن اخترق العقل سياج الحقائق التوقيفية. راجع النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٢.

أما في حديثنا عن المشبهة فقد بينا تهافت أفكار من شبه الخالق بأجزاء المخلوق تشبيهاً فظاً، فقصر في فهمه لمعنى أن تكون الذات الإلّهية مشابهة للإنسان بوجه من الوجوه، لذلك حاولنا تأويل أفكار علماء كبار نسبت إليهم آراء تشبيهية ربما كانوا منها براء. وذلك اتساقاً مع إيماننا بإبراز الجوانب الإيجابية للتقريب بين مفهومي الله والإنسان ودون الوقوع فيما وقع به خصومهم من الاعتراف بواسع علمهم ومع ذلك بتصويرهم جهالاً مقصرين في حق بارئهم.

أما الحديث عن المرجئة فقد تركز على مفهومهم الضيق لحقيقة الإيمان. ولإفراغهم الدين من بعده الحضاري الحياتي، وتحويله من طاقة روحية شاملة إلى طقوس فارغة جوفاء. وإذا كان الأمر دائمًا أنه لا تضر مع الإيمان معصية فلا ضرر من وصفهم بالسطحية واللامبالاة في أمور دينهم.

لقد حاولنا في هذا البحث أيضاً إبراز الجوانب الإيجابية عند الأشاعرة مع تأكيدنا على أنهم وبالرغم من محاولاتهم التوفيقية وخاصة عند الأشعري نفسه ـ كانوا يسعون إلى ترسيخ العقائد الإسلامية السنية المحافظة[١]. لذلك مالوا إلى القول بالجبر الإلّهي وإن حاولوا تلطيف وقع هذه المسألة بابتداعهم فكرة «الكسب» فيبقى عندهم الكسب للعبد والفاعل الحقيقي هو الله تعالى.

أما عند الشيعة، فقد كان من الممكن أن نبدأ بتلمس أفكار جديدة في تصور العلاقة بين الله والإنسان، ذلك أن الفكر الشيعي يتصل بالتجربة والفكر الصوفيين. إنه بداية المعاناة الباطنية، وهذه المعاناة تتجه إلى تجاوز التاريخ الماضي والأمجاد السالفة، وتتجه إلى المستقبل وتنتظر انكشاف الباطن من الظاهر، إنها تتجه إلى باطن العالم وإلى سر الوجود لأن الإمام هو المتصل

---

(١) يقول فقيه السنة الأكبر الشافعي: «ليس لي ولا لعالم أن يقول في إباحة شيء ولا حظره، ولا أخذ شيء من أحد ولا اعطائه إلا أن يجد ذلك نصاً في كتاب الله أو سنة أو إجماع أو خبر يلزم. فمما لم يكن داخلاً في واحد من هذه الأخبار، فلا يجوز لنا أن نقوله بما استحسنا»: الشافعي، جماع العلم، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مطبعة المعارف بمصر، القاهرة ١٩٤٠م، ص ٣٣ ـ ٣٤.

الوحيد بالنبوة ومن هذا النسب الرفيع يحصل له العلم اللدني. إلا أننا لم نجد في بحثنا لماهيةالعلاقة بين الله والإنسان في الفكر الشيعي ابداعات جديدة. لا بل أن آراءهم ظلت تتأرجح بين سنية محافظة، وغلو إلى حد تأليه الأئمة. وهذا الجانب من الغلو لا يهمنا كثيراً، لأنه فضلاً عن لا معقوليته، يتحدث عن إمام خارق خارج التاريخ والمجتمع، بينما ينصب اهتمامنا بالدرجة الأولى على الإنسان الحقيقي بهمومه وأفراحه. ولعل السبب في عدم وصول الفكر الشيعي إلى مصاف راقية في التفكير الإبداعي هو الإصرار الدائم على انتزاع حقوق سياسية واجتماعية مهدورة تاريخياً من جهة، والسعي الدائب من جهة أخرى للمحافظة على السنة النبوية، لذلك أعطت أفكار الشيعة الباطنية كما يقول «كوربان» أُكُلَها خارج الوسط الشيعي الخالص، لقد أثمرت لدى الصوفية كما أثمرت لدى الفلاسفة[1]. لذلك لم يبدع الفكر الشيعي شيئاً جديداً في العلاقة بين الله والإنسان.

في باب التصوف لاحظنا أن المتصوفة أدركوا ذروة الإبداع في معاناتهم وبحثهم الدائب للوصول إلى أكمل شكل من أشكال الصلة بين العبد ومعبوده.. إن المتصوفة في الفكر الإسلامي لم يقفوا عند حدود السنة والشريعة والحديث وما تركه الصحابة وتابعوهم وتابعو تابعيهم، فإذا كان القرآن هو آخر وحي من السماء.. وإن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها الأخير[2]، فإن ابن عربي يعلن في وضوح وجرأة في مقدمة«فصوص الحكم» أن أمامه رسالة من الرسالات النبوية وإن عليه إبلاغها لعباد الله علهم ينتفعون، ولا يخفف من ذلك نسبتها إلى الرسول العربي. يقول ابن عربي: «أما بعد فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع، وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية

---

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٧.
(٢) راجع النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣١.

وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان»[1]. وهكذا فقد حمل ابن عربي رسالة وهي جديدة أبلغه إياها الرسول فكان لا بد من إبلاغها، وقد مثّل ابن عربي في مؤلفاته صورة الصوفي السني المتصل بالنبي محمد. إلا أنه أبرز مكانة الإنسان العظيمة عند خالقه من بين كل موجوداته لأن الإنسان هو جلاء مرآة العالم وروحه. ومع ابن عربي برزت وجوه المحبة الإلهية للإنسان بمختلف وجوهها. لقد بدأت المحبة الإلهية للإنسان بخلقه على صورة آدم، ومن ثم في تكريمه وخلقه على أحسن صورة لأنه المجلي الذي يبصر الحق به نفسه. وهذا هو معنى الحديث: «خلق الله آدم على صورته»، أي أنه هو الوجود الذي ينكشف به سر الحق، هو علة الحق والغاية القصوى من الوجود[2]. إن الإنسان عند ابن عربي هو الإنسان الكامل. والإنسان الكامل هو الذي يفنى في الذات الإلهية.

أما عند البسطامي فقد شرحنا معنى الأفكار التي شطح بها فاقترب أكثر من اللازم من الذات الإلهية حتى وصل إلى درجة الاتحاد. الاتحاد الذي دفع بالبسطامي إلى تخيل ذاته فوق الأنبياء والأولياء وفي بعض الحالات من الاتحاد كان البسطامي يحاول السمو فوق مرتبة الألوهية.

أما عند النفري فقد رأينا أن الفكر الصوفي بلغ أكمل درجاته شكلاً ومضموناً وقد صاغ النفري «مخاطباته» و«مواقفه» مع الحق بلغة فلسفية محكمة الاتقان وانتهينا إلى أن علاقة الله بالإنسان عنده هي علاقة تواصل دائم وتبادل أدوار وأن لا خلاص للإنسان إلا في ارتمائه بين يدي الله، طارحاً الدنيا وما فيها ورائه فمن شهد الحق فما حاجته إلى السوى.

في ختام حديثنا عن جدلية الله والإنسان عند الفلاسفة رأينا أن أبحاث الفلاسفة كانت مركزه بشكل واضح على تعريف ماهية الله (الواجب الوجود)، وبحث هذه الماهية بحثاً عقلياً فلسفياً يرتكز في أهم منطلقاته على

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٤٧.
(٢) نفس المصدر، ص ٣٨.

الفلسفة اليونانية والفلسفة الأفلوطينية الحديثة، أما الإنسان كوحدة قائمة بذاتها (لا كثنائية منفصلة: نفس وبدن) فقد بحث هؤلاء الفلاسفة ماهيته من خلال آرائهم السياسية، الاجتماعية. ومن خلال أبحاثهم الأخلاقية. لذلك كانت أبحاث الفارابي وابن سينا تضع هدفاً سامياً لها وهو: سعادة الإنسان الشاملة، لأن السعادة كما يرى الفارابي هي غاية الإنسان القصوى وهي أسمى الخيرات. وقد استقى الفارابي وابن سينا آرائهم حول رئيس المدينة الفاضلة، أو الخليفة أو الإمام. من الآراء الشيعية في الإمام وعصمته وعلو مقامه.

وهكذا نكون حاولنا قدر الإمكان ـ معالجة هذه القضية: قضية الإنسان الكبرى من خلال علاقته بخالقه عند المفكرين الإسلاميين بدءاً من الأبحاث الكلامية الأولى انتهاء بما وصلت إليه الفلسفة الإسلامية على يد أبرز ممثليها. ونأمل ألا نكون قد خرجنا عن جادة الصواب في كل ما عالجناه، ذلك أن الحقيقة هي التي نسعى إليها وهي التي نعتز بأن نكون تابعين لها.

مصادر البحث

١ - ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة ١٢٩٩ هـ/ ١٨٨٢ م.

- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقي، ١٣٤٥ هـ.

٢ - ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد الظاهري: الفِصَل في الملل والنحل، مكتبة المثنى، بغداد د. ت.

٣ - ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٧ م.

٤ - ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن ابراهيم: وفيات الأعيان، ط. مصر ١٩٤٨ م. وط. مصر ١٩٥٨ - ١٩٥٩ م.

٥ - ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزمري: الطبقات الكبرى، ط. دار صادر بيروت ١٩٥٧ م.

٦ - ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين:

أ - الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي وفخر الدين الرازي، القاهرة ١٣٢٥ هـ.

ب - الشفاء، الإلهيات ج ٢، (تحقيق محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، وسعيد زايد ومراجعة د. ابراهيم مدكور)، القاهرة ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠ م.

ج - عيون الحكمة، (تحقيق عبد الرحمن بدوي) ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠ م.

د - النجاة، ط. القاهرة ١٩٣٨ م.

٧ - ابن عربي، محي الدين بن علي الحاتمي الطائي:

أ - الفتوحات المكية، ط. دار صادر، بيروت د. ت.

ب ـ فصوص الحكم (تحقيق أبو العلا عفيفي) ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.
٨ ـ ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط مصر، ١٩٣١ ـ ١٩٣٣ م.
٩ ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدنيوري: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، (تصحيح وتعليق محمد زاهد الكوثري)، القاهرة ١٣٤٩ هـ.
١٠ ـ ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنبلي: مفتاح دار السعادة، ط. القاهرة ١٩٣٩ م.
١١ ـ ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل القرشي الدمشقي: البداية والنهاية ط. مطبعة السعادة، مصر ١٣٥٨ هـ.
١٢ ـ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: المنية والأمل، ط. حيدر آباد ١٣١٦ هـ.
١٣ ـ ابن نباتة، جمال الدين محمد بن أحمد المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ط. مصر ١٩٥٧ م.
١٤ ـ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق: الفهرست، مصر ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م.
١٥ ـ أبو زهرة، محمد: المذاهب الإسلامية، القاهرة د ـ ت.
١٦ ـ أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين المروائي: الأغاني، بولاق ١٢٨٥ هـ ـ وط. دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٥٦ م.
١٧ ـ أدونيس، علي أحمد سعيد: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت ١٩٧٧ م.
١٨ ـ الاسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد: التبصير في الدين، (تحقيق محمد زاهد الكوثري)، مصر ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م.
١٩ ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل:
ـ الإبانة عن أصول الديانة، حيدر آباد ١٣٢١ هـ.
ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي)، بيروت ١٩٥٣ م.
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤ م.
٢٠ ـ أمين، أحمد: ضحى الإسلام، القاهرة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م.
٢١ ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، ط. المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧ م.

٢٢ ـ بدوي، عبد الرحمن:
ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٥ م.
ـ شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨ م.
ـ مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، ط ٢، بيروت ١٩٧٩ م.
٢٣ ـ تيز يني، طيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق ١٩٧١ م.
٢٤ ـ جار الله، زهدي: المعتزلة، الأهلية للنشر، والتوزيع، بيروت ١٩٧٤م.
٢٥ ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: البيان والتبيين، بيروت، دار الفكر ١٩٦٨ م.
٢٦ ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد) القاهرة ١٩٥٠ م.
٢٧ ـ الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١ /ـ ١٤٠١ هـ.
٢٨ ـ الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان: الانتصار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧ م.
٢٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشبتاوي، حافظ جلال، عبد الحميد وابراهيم خورشيد.
٣٠ ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٤ م.
٣١ ـ زيعور، علي
أ ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٩ م.
ب ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧ م.
٣٢ ـ الزين، محمد حسين: الشيعة في التاريخ، دار الآثار بيروت ١٩٧٩ م.
٣٣ ـ السراج الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي: اللمع في التصوف، نشرة ألن نيكلسون، ليدن ١٩١٤ م.
٣٤ ـ الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي: الأمالي ط. القاهرة ١٩٥٤ م.
٣٥ ـ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، (تحقيق محمد سيد كيلاني، ط. القاهرة ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م نهاية الأقدام في علم الكلام، (تصحيح الفردجيوم) مكتبة المثنى، بغداد د. ت.
٣٦ ـ شيون، فريتجوف: كيف نفهم الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت ١٩٧٨ م.
٣٧ ـ الصالح، صبحي: النظم الإسلامية، بيروت ١٩٦٥ م.
٣٨ ـ طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، حيدر آباد، ١٣٢٨ هـ.

٣٩ ـ عبد الجبار، أبو الحسن أحمد الهمذاني القاضي: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة ١٩٦٥ م.
٤٠ ـ عبد الحميد، عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد د. ت.
٤١ ـ عثمان، أمين: مقدمة كتاب إحصاء العلوم، القاهرة ١٩٦٨ م، ط. ٣.
٤٢ ـ عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧٢ م.
٤٣ ـ غارودي، روجيه: النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق د. ت.
٤٤ ـ غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، (ترجمة محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر)، مصر ١٩٤٦ م.
٤٥ ـ الفاخوري، حنا وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، بيروت ١٩٥٨ م.
٤٦ ـ الفارابي، أبو النصر محمد:
ـ احصاء العلوم، القاهرة ١٩٦٨ م.
ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، (تحقيق د. البير نادر) المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩ م.
ـ كتاب الجمع بين رأي الحكمين، ط. القاهرة ١٩٠٧ م.
ـ كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات، (تحقيق د. فوزي النجار)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤ م.
٤٧ ـ القشيري، عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، القاهرة ١٣٤٦ هـ.
٤٨ ـ القفطي، جمال الدين الشيباني: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ط. القاهرة د. ت.
٤٩ ـ الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحق البخاري: التعرف لمذهب أهل التصوف، (تحقيق د. عبد الحليم محمود طه سرور)، القاهرة ١٩٦٠ م.
٥٠ ـ كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي)، ط ٢، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٧ م.
٥١ ـ ماسينيون: بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، ط ٢ باريس ١٩٥٤ م.
٥٢ ـ المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد: كتاب الكامل، ط مصر ١٣٠٨ م.
٥٣ ـ المحروقي، درويش: الدلائل في اللوازم والوسائل، القاهرة ١٣٢٠ هـ.
٥٤ ـ محمود، عبد الحليم: التصوف عند ابن سينا، مطبعة الانجلو مصرية، القاهرة د. ت.
٥٥ ـ مدكور ابراهيم: في الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٨ م.
٥٦ ـ مروة حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، دار الفارابي بيروت ـ ١٩٧٩ م.

٥٧ ـ المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب، ط. القاهرة ١٩٥٨ م.
٥٨ ـ معروف، نايف: الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة بيروت ١٩٧٧ م.
٥٩ ـ مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة، الإسلامية ط ٢، بيروت ١٩٧٣ م.
٦٠ ـ الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ط. مصر ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م.
٦١ ـ النشار، علي سامي: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط ٧، مصر ١٩٧٨ م.
٦٣ ـ النفري، كتاب المواقف والمخاطبات (تحقيق آربري) طبعة مكتبة المثنى، بغداد ١٩٣٥ م.
٦٣ ـ النوبختي: أبو محمد الحسن بن موسى: فرق الشيعة، ط. ريتر، اسطنبول ١٩٣١ م.
٦٤ ـ يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة طبعة دار الهلال بالقاهرة د. ت.

المجلات:

ـ الباحث، السنة الثانية، العدد الرابع كانون الثاني، شباط ١٩٨٠ م.
ط ـ عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الثاني يوليو ـ اغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٥ م.

المحاضرات:

خليف، فتح الله:
١ ـ محاضرات في التصوف، نشرت في بيروت ١٩٧٢ م.
٢ ـ محاضرات في علم الكلام، نشرت في بيروت ١٩٧٢ م.

المراجع الأجنبية

1 - ***Allard, Michel:***Le Problème des attribus divins dans la doctrine d'Al - As, ari - Beyrouth 1965.
2 - ***Arbery, Arthur Jhns:***The Mawaquif and Mukhatabat, Bagdad, Al - Muthanna, Library, 1935.
3 - ***Madkour, Ibrahim:***La place d'Al Farabi dans l'école Philosophique musulmane, Paris 1934.
4 - ***Noyia, Paul:*** Exégèse Coranique et language mystique, Beyrouth, Dar El Machreq, 1970.

فهرس

الباب الثاني

الله والإنسان في التصوف

الباب الثالث

الله والإنسان في الفلسفة

منشورات عويدات ١٩٨٣/٨٥٠